

Bruno

Estudio introductorio
Miguel Ángel Granada

La cena de las cenizas
De la causa, el principio y el uno
Del infinito: el universo y los mundos

GREDOS

GIORDANO BRUNO

LA CENA DE LAS CENIZAS
DE LA CAUSA, EL PRINCIPIO Y EL UNO
DEL INFINITO: EL UNIVERSO Y LOS MUNDOS

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
MIGUEL ÁNGEL GRANADA

EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
MIGUEL ÁNGEL GRANADA

GIORDANO BRUNO,
EL FILÓSOFO DEL INFINITO

Giordano Bruno es, sin duda, el filósofo más importante del siglo XVI y con Nicolás de Cusa el más importante del Renacimiento. De esa dimensión era por otra parte consciente el propio Bruno, puesto que en una obra publicada en 1591, justo antes de su fatal regreso a Italia para caer en manos de la Inquisición y afrontar el proceso y la muerte en la hoguera, había hablado de sí mismo como «destinado por la alta divinidad a ser ministro no vulgar de una época mejor que comienza». En su función de corifeo de un nuevo período histórico, Bruno se veía contrapuesto a los dos heraldos del período histórico que estaba concluyendo: Aristóteles y Cristo. Creía, en suma, iniciar una época mejor en la que la (auténtica) filosofía retornaba —como empresa intelectual y propia de personalidades superiores— frente a su sustitución en el período precedente por una pseudofilosofía o filosofía vulgar que había usurpado el nombre de filosofía, con la consiguiente subversión lingüística y de valores, y abierto el camino a la reducción de la filosofía (o de la ciencia) a mera sirvienta de la teología o religión en virtud de la necesidad, para todos los hombres, de la fe en Cristo como única posibilidad de salvación o unión con Dios.

En opinión de Bruno, Aristóteles había dado comienzo al período de tinieblas por su concepción empirista de la filosofía, por su fe acrítica en la experiencia inmediata del sentido, que le había llevado a establecer el postulado de la centralidad e inmovilidad de la Tierra y a construir a partir de él una física errónea que había pervertido toda la filosofía. No podía ser de otra manera, puesto que la inmovilidad de la Tierra implicaba necesariamente la finitud del universo, ya que, si todo el mundo gira en torno a la Tierra en un día natural, su extensión es inevitablemente finita. El error aristotélico del universo finito comportaba, además, un error de consecuencias no menos perversas en el plano teológico: si el

efecto de la causa divina era finito, ello implicaba que Dios mismo era finito, que su potencia y bondad eran finitas; o bien que pudiendo producir un universo infinito no había querido hacerlo, con la consiguiente contradicción en la misma esencia divina entre su potencia infinita y su bondad y acción finitas. En suma: la finitud del universo implicaba la pérdida de la correcta relación entre la causa divina infinita y su producción. El universo finito no podía ser el reflejo total de su causa y la humanidad se veía obligada a buscar una vía de acceso a la divinidad al margen de la naturaleza finita, la vía *sobre-natural* que le era ofrecida por Cristo en virtud de la fe en su carácter de Dios encarnado y redentor.

Con la afirmación del movimiento de la Tierra por Nicolás Copérnico en su obra publicada en 1543 se habían creado las condiciones para la superación del error aristotélico y de sus consecuencias. Copérnico es, pues, la aurora que anuncia y a la vez produce la disipación de las tinieblas de la larga noche aristotélica (e incluso cristiana), permitiendo la manifestación del mediodía de la verdad, recuperada en su plenitud por Giordano Bruno. Es, pues, fundamental que Bruno haya sido desde los primeros momentos de su obra copernicano (de hecho es el único filósofo adherido a la cosmología copernicana en el siglo XVI), pues la atribución a la Tierra del movimiento asegura la inmovilidad del universo y hace posible (cosa que Copérnico no había osado hacer y de ahí que no rebasara el nivel de aurora) la recuperación de la infinitud del universo y con ello, el restablecimiento de la correcta relación entre Dios y su producción: el universo es infinito (consiste en una infinita reiteración de sistemas solares, pues cada estrella es un sol rodeado de un conjunto de planetas y cometas); es, además, necesariamente infinito en el espacio y en el tiempo, esto es, la explicitación eterna de toda la potencia divina que en él se refleja inexhausta e inagotable, el verdadero y auténtico Verbo divino, consustancial a su causa. Por consiguiente también, el universo infinito y eterno es la vía y el camino para el conocimiento y la unión con la divinidad. De esta manera, en tanto que ejercicio intelectual *libre*, volcado al conocimiento de la naturaleza infinita, la filosofía es reivindicada como la empresa por la que el hombre superior aspira al conocimiento y unión con Dios en la única vía que está concedida al hombre, con independencia de las representaciones religiosas operantes en las diferentes comunidades humanas con la finalidad de hacer al vulgo humano virtuoso y por consiguiente posible la comunidad política.

Éstos son algunos de los puntos centrales —no todos, pero sí los más destacados— de la obra de un filósofo que, denunciado y entre-

gado a la Inquisición en Venecia en 1592, terminaría siendo condenado como «hereje impenitente obstinado y pertinaz» y quemado vivo el 17 de febrero de 1600 en la romana plaza de Campo dei Fiori.

VIDA Y OBRA

Giordano Bruno nació en 1548 en Nola, una pequeña ciudad de la Campania cercana a Nápoles; de ella tomó el apelativo «Nolano», que añadió a su nombre y que aparece en el frontispicio de buena parte de sus obras, y que también utilizó para designar su filosofía («filosofía nolana»). Su familia era modesta: el padre —Gioan Bruno— era soldado al servicio del rey de España, a cuyos dominios pertenecía entonces el Reino de Nápoles, y la madre —Fraulissa Savolino— pertenecía a un modesto linaje de la localidad. El nombre de pila del futuro filósofo fue Filippo, sin duda en homenaje al heredero de la monarquía hispánica y en muestra de lealtad. En sus obras —y en concreto en las obras italianas recogidas en la presente edición— Bruno recuerda con frecuencia sus orígenes familiares y las personas y los paisajes de su tierra natal. En el exilio evoca la figura de su padre (en el primer diálogo de la primera parte de *Los heroicos furores*) en reconocimiento de una cierta cultura asociada a la profesión militar (la unión de las letras y las armas frecuentemente cantada en la época), mientras que el nombre Saulino de uno de los personajes de la *Expulsión de la bestia triunfante* recoge una variante del apellido materno. Además, las páginas finales del primer diálogo de esta obra evocan (elevándolo a categoría filosófica) toda una serie de personajes y escenas de la humilde infancia nolana, «minucias» o hechos «atómicos» en el entramado universal, para testimoniar que también ellos están sometidos a la providencia universal y que lo «mínimo» es fundamental e imprescindible en la existencia del «máximo» o universo infinito.

La vida de Bruno, y su trágico final el 17 de febrero de 1600, puede dividirse en las siguientes etapas:

1) Infancia y juventud napolitanas (1548-1576).
2) Huida del convento napolitano, peregrinaje por el norte de Italia y partida al exilio, con las primeras estancias en Ginebra y Toulouse (1576-1581).
3) Primera estancia en París (1581-1583).
4) Estancia en Inglaterra (1583-1585).

5) Segunda estancia en París (1585-1586).
6) Estancia en Alemania (1586-1591).
7) Traslado a Venecia, denuncia a la Inquisición y proceso veneciano (1591-1592).
8) Proceso romano, condena y ejecución (1592-1600).

Salvo algunos escritos anónimos publicados póstumamente por algunos discípulos (o ya a finales del siglo XIX, cuando el *Risorgimento* italiano propició la edición nacional de sus obras latinas), Bruno redactó y publicó su obra en el breve plazo de diez años (1582-1591) comprendido por las estancias en París, Londres, de nuevo París y diversos lugares de Alemania. La obra en italiano —en concreto los seis diálogos filosóficos que aquí presentamos— se publicó en Londres en los años 1584-1585.

Infancia y juventud napolitanas (1548-1576)

Tras realizar los primeros estudios de lengua latina en su Nola natal, en el año 1562 Bruno se trasladó a Nápoles para cursar estudios en el Studio universitario de la ciudad, que entonces compartía emplazamiento con el convento dominicano de San Domenico Maggiore. Poco se sabe de los primeros estudios brunianos, salvo que frecuentó las lecciones de un peripatético averroísta (Giovan Vincenzo Colle, llamado Sarnese), quien pudo haberle transmitido la inclinación a la lectura del comentario averroísta de Aristóteles, así como la hostilidad hacia el humanismo y su reducción de la filosofía a lenguaje («degeneración» y «perversión» de la filosofía que Bruno denominará posteriormente «pedantismo»). En esta etapa, Bruno frecuentó también las lecciones privadas de Fra Teofilo da Vairano, monje agustino del que más tarde (en París, en 1585) dijo que «fue su mejor maestro». Nada se sabe de la enseñanza que recibió de Fra Teofilo, pero es razonable que incluyera la espiritualidad agustiniana y el elemento platónico presente en ella. Es posible también que a esta época —en todo caso al período napolitano— se remonte su interés por el cultivo del llamado «arte de la memoria», a partir de la lectura entusiasta de una famosa exposición de los principios de ese arte: *Phoenix seu artificiosa memoria* (1491), de Pietro da Ravenna.

En 1565 Bruno ingresó en el convento dominicano de San Domenico Maggiore y, siguiendo la costumbre, cambió su nombre de pila

por el de Giordano. No se conocen los motivos de tal decisión, pero es probable que estuvieran relacionados con su voluntad de dedicarse a la vida especulativa y consagrarse a la docencia universitaria, para lo que el convento dominicano de Nápoles —estrechamente vinculado a la universidad y el más importante del Reino— parecía muy apropiado. Bruno siguió el *cursus studiorum* del convento: en 1566 profesó los votos simples; entre 1566 y 1570 siguió los cursos de filosofía; en 1570 fue ordenado subdiácono y al año siguiente diácono, y comenzó los estudios de teología, que concluyó en 1575, cuando obtuvo el grado de doctor. Entre tanto, en 1573 había sido ordenado sacerdote y celebró su primera misa en el convento dominicano de Campagna, cerca de Salerno.

En aquellos años la atmósfera del convento dominicano de Nápoles era bastante convulsa, y Bruno, cuyo interés se dirigía prioritariamente a la filosofía, chocó con las estructuras disciplinares y devocionales del convento, de la Orden y de la Contrarreforma tridentina. Ya en el año de noviciado (1565-1566), su decisión de eliminar de su celda las imágenes de los santos para conservar únicamente el crucifijo, y su observación a otro novicio de que haría mejor sustituyendo la lectura de la *Historia de las siete alegrías de la Virgen* (una obra de piedad mariana) por la *Vida de los santos padres*, le valió una denuncia —finalmente no tramitada— por parte del maestro de novicios. Es posible conectar ambos gestos con una orientación evangélica y cristocéntrica, a la vez que con un menosprecio por la devoción inútil en oposición a una religión activa unida al cultivo del saber. Pero sin duda fue más grave la denuncia de que fue objeto a finales de 1575 por unas declaraciones anteriores (en 1572) a propósito de la Trinidad. En este caso Bruno —que posteriormente, en el proceso veneciano, reconoció que albergaba dudas sobre la Trinidad desde los dieciocho años, pero que las había mantenido siempre en secreto— expuso sus reservas sobre la formulación del dogma trinitario y sobre el término «persona» en la tradición escolástica reciente, mostró su predilección por el planteamiento de autores como san Agustín y sostuvo que la posición de Arrio era menos perniciosa de lo que se creía y de hecho había sido malinterpretada.

La denuncia trajo consigo la apertura de un proceso, que coincidía con el recrudecimiento en los últimos años de la actitud de la Iglesia contra el antitrinitarismo, y en febrero de 1576 Bruno huyó a Roma, quizá también con la intención de defender allí su posición.

Peregrinaje por el norte de Italia y partida al exilio. Estancias en Ginebra y Toulouse (1576-1581)

En Roma le llegó a Bruno la noticia de que, tras su fuga, se había descubierto que había leído obras prohibidas de Erasmo. Este hecho, unido a la acusación de haber asesinado y arrojado al Tíber a un compañero de la Orden, le indujo a huir, tras colgar los hábitos, al norte de la península.

Desde este momento hasta finales de 1577 Bruno anduvo errante por diversos lugares de la Italia septentrional. Tras una breve estancia en Génova se asentó en la pequeña localidad ligur de Noli, donde enseñó durante varios meses la gramática a unos jóvenes, y además la «Esfera» —los rudimentos de la astronomía y de la cosmología a partir del *Tractatus de Sphaera* de Johannes de Sacrobosco, el famoso manual medieval de introducción a la ciencia astronómica— a algunos caballeros de la localidad. Ya en 1577, y tras una breve estancia en Savona y Turín, Bruno permaneció un mes y medio en Venecia, donde publicó —como confesó más tarde en el proceso veneciano— un opúsculo titulado *De' segni de' tempi*, obra que no ha llegado hasta nosotros y de cuyo contenido nada sabemos: por el título se puede deducir que se trataba de un opúsculo sobre las condiciones meteorológicas de los meses inmediatos, pero puede ser también que abordara la cuestión de los cambios históricos en el mundo humano asociados a esas nuevas configuraciones celestes. Ésta era una cuestión muy debatida en aquellos años, debido al descubrimiento en 1572 de una estrella nueva en la constelación de Casiopea y a los pronósticos de «renovación» del mundo asociados a las grandes conjunciones planetarias previstas para 1583 y 1584.

Tras una breve estancia en la vecina ciudad universitaria de Padua, posiblemente en búsqueda de algún empleo docente y donde algunos padres dominicanos lo persuadieron para que volviera a vestir el hábito de la Orden, Bruno se puso de nuevo en marcha: Bérgamo, Milán y finalmente Francia. Pasó los primeros meses invernales de 1578 en el convento dominicano de Chambéry, donde se le desaconsejó proseguir rumbo a Lyon debido a la inseguridad reinante por los conflictos civiles de religión en esa zona de Francia, por lo que decidió dirigirse a Ginebra, la ciudadela del calvinismo y meta natural del exilio religioso italiano. No podemos olvidar, sin embargo, que Bruno era fundamentalmente un filósofo y que su concepción de la religión, básicamente

civil y política, manifestó en seguida una fuerte oposición a la Reforma protestante debido a las consecuencias nocivas que algunas doctrinas centrales de la misma —como la justificación por la fe y la predestinación— tenían, según creía él, en el plano social y político: en la edificación moral del vulgo, destinatario natural de la religión.

Bruno llegó a Ginebra en 1579 y el 20 de mayo se matriculó en la universidad. A su llegada fue acogido por el dirigente de la comunidad reformada italiana (el noble napolitano Gian Galeazzo Caracciolo, marqués de Vico), el cual le exhortó a dejar de nuevo los hábitos. La comunidad italiana le procuró un empleo como corrector de pruebas en una imprenta, una actividad que en el futuro le resultó muy útil para la edición de sus propias obras. Aunque la intención de Bruno, según respondió a la pregunta del marqués en ese sentido, era «vivir en libertad», haciendo también referencia al ejercicio libre de la filosofía, tal pretensión resultaba excesiva en la rígida atmósfera de Ginebra. La matrícula universitaria, para seguir como oyente las lecciones, comportaba necesariamente la adscripción a la Iglesia reformada de Ginebra, y Bruno —aunque sólo fuera desde la perspectiva filosófica de adaptarse a la religión del medio, conservando la libertad filosófica interior— tuvo que hacer profesión de fe calvinista y participar de la «cena del Señor» en la versión ginebrina, como se puso de manifiesto en un escándalo en que se vio implicado: indignado por el elevado número de errores a propósito de la doctrina de Aristóteles cometidos en una sola lección por el profesor de filosofía de la Academia (Antoine de la Faye), Bruno imprimió un folleto de denuncia que le costó a su vez ser denunciado ante el magistrado, por lo que el Nolano tuvo que retractarse y pedir perdón. El proceso le costó también la excomunión, es decir, fue excluido de la participación en la eucaristía, lo cual confirma su conversión (sin duda formal y exterior) al calvinismo. El 27 de agosto fue admitido de nuevo a la cena eucarística tras haber reconocido su culpa, haber pedido perdón y haber solicitado la readmisión, pero Bruno no permaneció en la ciudad sino que decidió trasladarse a Francia, profundamente resentido contra la intolerancia reformada, su ciega adhesión a la filosofía de Aristóteles y el nuevo ceremonialismo de su vida religiosa.

Después de una estancia de un mes en Lyon, donde no pudo hacerse con un medio de vida, se dirigió a Toulouse, ciudad universitaria y bastión de la ortodoxia católica, donde residió dos años, desde el otoño de 1579 hasta el de 1581. Allí encontró la posibilidad de enseñar una vez más, durante varios meses, la «Esfera» de Sacrobosco, pero al ha-

ber quedado vacante un puesto de «lector ordinario de filosofía» en la universidad —para cuyo ejercicio no se requería la práctica católica—, obtuvo el título de *magister artium* y el nombramiento de profesor ordinario, por lo que pudo impartir lecciones sobre el *De anima* aristotélico y acaso también sobre argumentos lulianos y mnemotécnicos. Pero la reanudación de la guerra de religión en la zona —según dijo posteriormente con ocasión del proceso veneciano— le indujo a abandonar Toulouse y dirigirse a París.

Primera estancia en París (1581-1583)

En París, como refirió también a los jueces del proceso veneciano, «para darme a conocer y dar muestra de mi valía, me puse a impartir una lección extraordinaria y leí treinta lecciones acerca de treinta atributos divinos, tomados de la primera parte [de la *Suma teológica*] de santo Tomás».[1] La exhibición de memoria hecha por Bruno en estas lecciones llamó la atención de los círculos intelectuales que rodeaban a Enrique III, rey desde 1574. Según la posterior declaración de Bruno ante el tribunal inquisitorial veneciano, el mismo rey lo habría hecho llamar e interrogado sobre si su prodigiosa memoria era de origen natural o mágico. Bruno le permitió comprobar que «no provenía de arte mágica, sino de ciencia», es decir, del dominio del arte de la memoria que Bruno practicaba desde los años napolitanos. De este modo entró Bruno en el círculo intelectual del monarca y en el ámbito de la academia de palacio, que reunía en torno al rey a un grupo de intelectuales con orientación similar a la de Bruno. Además de mostrar una profunda influencia en general de la cultura italiana del Renacimiento y de tener un claro interés por la filosofía platónica (restaurada el siglo anterior por Marsilio Ficino), este grupo se caracterizaba por su curiosidad hacia las nuevas corrientes en el campo de la filosofía natural y la cosmología, incluyendo la reciente hipótesis heliocéntrica de Copérnico. Se añadía también la lectura de Maquiavelo y la inclinación hacia una concepción política y moral de la religión como instrumento de cohesión social bajo la autoridad suprema del monarca, frente a los efectos disolventes de las facciones contrapuestas de protestantes calvinistas y católicos intransigentes.

[1] *Cf.* L. Firpo, 1993, pág. 161 (Documentos venecianos, Segunda deposición de Bruno ante el tribunal, 30 de mayo de 1592).

En esta nueva situación publicó Bruno su primera obra: el tratado de memoria artificial *De umbris idearum*, editado en París en 1582 y dedicado al rey Enrique III. Desde la perspectiva que nos interesa aquí, cabe señalar que en esta obra, en la que Bruno expone los principios de su técnica de perfeccionamiento de la memoria natural elevada al rango de método de organización y disposición del conocimiento,[2] se halla la primera profesión explícita por parte de Bruno de adhesión a la cosmología copernicana: el heliocentrismo y el doble movimiento, diario y anual, de la Tierra aparecen rotundamente afirmados, junto con su carácter de tesis filosófica (y por tanto minoritaria, debido a su dimensión *intelectual*), si bien no se puede decir lo mismo de la tesis de un universo infinito y homogéneo, cuya formulación explícita se hizo en los diálogos italianos publicados en Londres dos años más tarde.

Como recompensa por la dedicatoria del *De umbris*, el rey nombró a Bruno «profesor extraordinario», es decir, miembro de los «lectores reales» que constituían un cuerpo de profesores pagados por la Corona y representaban una cuña de cultura humanista y filosóficamente innovadora en el medio conservador y peripatético de la Universidad de París. Siempre en 1582, Bruno prosiguió con la publicación de obras latinas de argumento mnemotécnico y luliano: el *Cantus Circaeus* y el *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*. A ellas se unió, ese mismo año, una comedia en lengua italiana: *Candelaio (Candelero)*. Ambientada en el popular barrio napolitano del Nilo, donde estaba ubicado el convento de San Domenico Maggiore, es posible que su redacción se remontara a los años napolitanos. Se trata de una comedia en la tradición de *La mandrágora* maquiaveliana, donde el enredo amoroso se combina con otras dos tramas: la ambición de dinero asociada a la persecución del sueño alquímico con el consiguiente engaño a manos de un farsante, y el retrato histriónico del pedantismo, es decir, del humanismo puramente lingüístico reducido a la servil imitación de los antiguos.[3]

Cuando Bruno parecía sólidamente instalado en París, con una buena posición en el entorno cultural y filosófico del monarca, de repente se marchó a Inglaterra. Con ocasión del proceso veneciano,

[2] Sobre el tema de la memoria artificial, que Bruno expone siempre en latín, en diferentes obras redactadas y publicadas a lo largo de su vida activa y que está ausente de los diálogos filosóficos en lengua italiana, remitimos al lector a las monografías clásicas de P. Rossi, *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México, FCE, 1989, y F. A. Yates, 2007.

[3] *Cf.* la edición castellana de la comedia *Candelero*, 2004.

Bruno atribuyó su marcha «a los tumultos que nacieron», refiriéndose a los conflictos religiosos en Francia y a la difícil posición del monarca en medio de la intransigencia y la ambición de los partidos calvinista y ultracatólico. Es posible que la presencia de Bruno resultara incómoda para el monarca ante las críticas de la facción ultracatólica y que el traslado a Inglaterra, a donde el filósofo se dirigió con cartas de presentación de Enrique III ante el embajador francés, fuera un medio de salir del trance.

Estancia en Inglaterra (1583-1585)

Cuando Bruno llegó a Londres en abril de 1583, le había precedido un aviso sobre su persona, dirigido por el embajador inglés en París al secretario de la reina Isabel I, sir Francis Walsingham, que decía: «El doctor Giordano Bruno Nolano, profesor de filosofía, pretende pasar a Inglaterra; no puedo aprobar su religión». En Londres, la carta de presentación de Enrique III procuraba a Bruno una acogida favorable por parte del embajador francés Michel de Castelnau, en cuya residencia cercana al Támesis se alojó durante toda su estancia en Londres. El Nolano mostró gran afecto y reconocimiento hacia el embajador, a quien dedicó algunas de las obras publicadas en este período, en concreto los tres primeros diálogos italianos.

El embajador fue una eficaz ayuda a la hora de introducir a Bruno en los círculos de la vida intelectual y cortesana de Londres, y sin duda fue gracias a él que el Nolano consiguió figurar en junio de ese año entre los participantes en las disputas académicas con que la Universidad de Oxford, por expreso deseo de la reina, honró la visita del noble polaco Alberto Laski. De su participación, que se saldó con un enfrentamiento dialéctico con un oponente oxoniense, informa Bruno hacia el final del cuarto diálogo de *La cena de las cenizas*; era su primer enfrentamiento con el mundo académico inglés, dominado por la conjunción de factores (teología reformada, filosofía aristotélica, humanismo filológico) que Bruno denominaba despectivamente «pedantismo». De nuevo en Londres, Bruno preparó una obra mnemotécnica que publicó ese mismo año con dedicatoria a Castelnau: la *Explicatio triginta sigillorum*, que incluía como apéndice el *Sigillus sigillorum*. Al mismo tiempo, sus renovados esfuerzos por relacionarse con la aristocracia cortesana y acceder así a un empleo universitario dieron sus frutos: consiguió un nombramiento para impartir una serie de lecciones en Oxford.

De nuevo *La cena* informa vagamente del desarrollo negativo de estas lecciones: «Informaos de cómo le han hecho terminar sus lecturas públicas, las de *inmortalitate animae* y las de *de quintuplici sphera*». Testimonios posteriores, hostiles a Bruno, dicen que en esas lecciones intentó afirmar la cosmología heliocéntrica copernicana y, por tanto, el movimiento de la Tierra —que ya había asumido en el *De umbris* parisino del año anterior—, a partir de la filosofía platónica de Marsilio Ficino. Precisamente la acusación de plagiar a Ficino en sus lecciones habría sido el pretexto para su brusca interrupción. Aunque el platonismo ficiniano siguió siendo geocéntrico en cosmología, es muy posible que en la teoría platónica del alma inmortal, en su relación con el cuerpo como principio de movimiento y en la reformulación neoplatónica de la teoría del movimiento de los elementos hubiera encontrado Bruno una vía de demostración de la verdad de la cosmología copernicana.[4]

La suspensión de las lecciones oxonienses causó profunda amargura y resentimiento en Bruno, ya que significaba la imposibilidad para la «filosofía nolana» de abrirse paso en la universidad y su derrota ante la constelación integrada por el aristotelismo, el humanismo retórico y la teología reformada; en suma, ante el «pedantismo» o «filosofía vulgar». La «filosofía» —y la «filantropía universal» unida a ella como posición moral por encima de los sectarismos religiosos— no había logrado abrirse un espacio de libre exposición en la universidad y había sido expulsada por el radicalismo teológico protestante hostil a la filosofía genuina.

Instalado de nuevo en Londres, siempre en la embajada francesa situada en Salisbury Court, entre Fleet Street y el Támesis, Bruno frecuentó, de la mano del embajador Michel de Castelnau, los ambientes intelectuales londinenses más gratos y afines a su pensamiento: los de la aristocracia cortesana, profundamente influida por la cultura renacentista italiana (poesía de inspiración petrarquesca y filosofía platonizante), y probablemente también los círculos científicos londinenses, abiertos a los nuevos rumbos de la ciencia, y en particular de la cosmología y de la astronomía, con una rica producción editorial en lengua vulgar. En Londres, poco antes de la Cuaresma de 1584, Bruno recibió la invi-

[4] Es muy posible incluso que elementos de estas lecciones oxonienses y de su demostración del movimiento de la Tierra se encuentren presentes en el primer diálogo italiano (*La cena de las cenizas*, Londres, 1584), al igual que elementos de su doctrina de la inmortalidad del alma y de su función cosmológica pueden haberse incorporado al segundo diálogo (*De la causa, el principio y el uno*, Londres, 1584). Sobre todo ello permítasenos remitir a nuestra «Introducción» a la segunda edición de *La cena de le ceneri*, París, Les Belles Lettres, 2009, § 4.

tación de sir Fulke Greville («escudero real») de presentar y discutir su versión de Copérnico y en general «otras paradojas de su nueva filosofía», según reza la epístola proemial de *La cena.* La reunión se celebró la tarde del miércoles de ceniza en la estancia de Fulke Greville, y en ella se enfrentaron a Bruno dos doctores de Oxford que defendían la cosmología aristotélico-ptolemaica de la Tierra central e inmóvil. Pero la discusión acabó abruptamente y de manera poco elegante.

En todo caso, Bruno se decidió a escribir en italiano el desarrollo de la discusión, en la forma dramática de diálogo, y a publicarlo en la primavera del mismo año (1584) como apertura de la presentación general de su filosofía, que siguió a un ritmo rápido en los meses siguientes: a *La cena de las cenizas* le siguieron en 1584 *De la causa, el principio y el uno*, *Del infinito: el universo y los mundos* y la *Expulsión de la bestia triunfante*, para culminar en 1585 con la *Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores*. Los tres primeros diálogos —conocidos como diálogos metafísicos o cosmológicos— exponían el peculiar desarrollo bruniano de la cosmología copernicana y su sustrato metafísico u ontológico; los tres últimos extraían las consecuencias prácticas (morales y políticas) que la recuperación de la verdad cosmológico-teológica implicaba.[5]

Mientras tanto, la agudización del enfrentamiento político-religioso en Francia y el hostigamiento al rey por parte de la facción ultracatólica de la Santa Liga encabezada por la casa de Guisa impusieron un cambio en la embajada francesa en Londres. Castelnau fue llamado a Francia y regresó a París en octubre de 1585 acompañado de Giordano Bruno, que a pesar de todo guardó un buen recuerdo de su estancia inglesa y sobre todo de la personalidad de la reina Isabel I, de la que tejió encendidas loas en los diálogos italianos, en concreto en *La cena* y *De la causa*, y a la que se refirió en *Los heroicos furores* como «Diana», siguiendo la costumbre de la hagiografía inglesa contemporánea, pero que en la filosofía nolana designa también a la naturaleza infinita en tanto que expresión de la divinidad que le es inmanente. Isabel I fue para Bruno —que le ofreció en una lujosa encuadernación los cuatro primeros diálogos italianos— el paradigma del príncipe moderno, un príncipe ilustrado destinado a realizar la nueva alianza con la filosofía, que debía poner fin a las guerras de religión y servirse de ésta como instrumento político unificador del cuerpo político, a la

[5] Dejamos la exposición del contenido de estos seis diálogos filosóficos, esto es, del programa bruniano desplegado en estas obras, para el apartado «Los diálogos italianos de Giordano Bruno (1584-1585): una alternativa distinta a la crisis».

vez que garantizaba el libre ejercicio de la filosofía a la minoría intelectual que buscaba la unión con la divinidad en el conocimiento filosófico-científico de la naturaleza infinita, del principio divino que en ella se expresa y del lugar del hombre en su seno.

Segunda estancia en París (1585-1586)

Bruno encontró en París, a finales de 1585, una atmósfera muy diferente de la que había dejado en la primavera de 1583. Una nueva guerra civil de religión estaba en ciernes: la muerte en 1584 del duque de Alençon, hermano menor del rey (sin heredero directo) y último vástago Valois, imponía un cambio de dinastía, y el mejor situado en la sucesión era Enrique de Borbón (rey de Navarra, reconvertido al calvinismo y jefe del partido hugonote). Para evitar tal posibilidad y garantizar una sucesión católica, la facción de los Guisa, apoyada por España, fraguó la Santa Liga, por lo que Enrique III se vio obligado, en julio de 1585, a revocar las concesiones hechas con anterioridad a los reformados e incluso a disponer su conversión forzosa en un plazo de seis meses bajo pena del exilio. En septiembre el papa Sixto V promulgó la excomunión de Enrique de Borbón y la privación de sus derechos y bienes, medida que suscitó un amplio rechazo en Francia, no sólo en los medios protestantes, sino también en los ambientes católicos moderados, «políticos», partidarios de la reconciliación. Y fue a estos sectores a los que trató de ganarse —y en gran parte lo consiguió; Montaigne es un ejemplo— Enrique de Borbón.[6] A su regreso a París, Bruno trató de vincularse con este sector político y moderado con el que ya se había relacionado previamente y del que formaban parte muchos emigrados italianos, y así lo muestra la dedicatoria, en 1586, de su libro *Figuratio Aristotelici physici auditus (Representación figurada de la Física de Aristóteles)*, una exposición no crítica de la misma con la ayuda de imágenes mnemónico-mitológicas a Piero Dal Bene, representante de los intereses de Enrique de Navarra en la corte de Enrique III. Lo peligroso de la situación explica también el intento realizado por Bruno ante el nuncio de la Iglesia en París por «volver a la religión» (obviamente en condiciones aceptables para él en cuanto al libre ejercicio de la filosofía), intento infructuoso por su apostasía.

---

[6] *Cf.* C. Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2007, en particular la pág. 81 y sigs.

Durante estos meses en París Bruno trabó conocimiento con Fabrizio Mordente, geómetra artesano procedente de Salerno que había construido un compás de proporción de ocho puntas y capaz de medir la más pequeña fracción de grado. Mordente había publicado en Amberes en 1584 una descripción en lengua italiana de su compás, completada en 1585 con la impresión en París de un folio que contenía la figura del compás con un breve comentario. El geómetra salernitano, ignorante de la lengua latina, llegó al acuerdo con Bruno —que atribuía a la invención el mérito de demostrar la existencia del *mínimo*, es decir, de la estructura atómica de la materia, contra la tesis aristotélica de la infinita divisibilidad del continuo— de que éste presentaría al público culto la importancia y la utilidad del compás en escritos redactados en latín. Bruno redactó y publicó en abril de 1586 dos breves diálogos latinos: *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim (Dos diálogos acerca de la invención casi divina de Fabricio Mordente Salernitano para la perfecta praxis cosmimétrica).* En estos diálogos, titulados respectivamente *Mordentius* y *De Mordentii circino* (*Mordente* y *Sobre el compás de Mordente*), Bruno presentaba a Mordente como un ignorante que, sin saber lo que se traía entre manos e ignorando las profundas implicaciones de su invención, impulsado por una instancia superior, hizo un descubrimiento trascendental, comparable a la afirmación copernicana del movimiento de la Tierra, que permite la afirmación de la infinitud del universo contra Aristóteles. El compás de Mordente aportaba la prueba experimental de la existencia del mínimo o átomo, demostrando así el error de Aristóteles en el plano opuesto de la estructura corpuscular de la materia.

Mordente se sintió profundamente ofendido por el tratamiento dado a su persona por el Nolano e intentó comprar las copias disponibles para destruirlas. Por su parte, Bruno reaccionó publicando en muy breve tiempo otros dos nuevos diálogos: *Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo (El idiota triunfante o sobre Mordente, dios entre los geómetras)* y *De somnii interpretatione (Interpretación de la visión onírica)* en adición a los dos precedentes. En estos nuevos diálogos la dosis de sarcasmo en relación con Mordente alcanzó el paroxismo. El geómetra, afín a la facción católica de los Guisa, reaccionó apelando a su partido contra un Bruno que, además, había dedicado la segunda edición al *politique* Piero Dal Bene. Ello ponía a Bruno en una situación muy delicada y podía representar una seria amenaza.

En estos momentos —primavera de 1586— Bruno se embarcó en una operación intelectual de amplio calado: si la *Representación figurada de la Física* era una exposición y comentario pedagógicos de la física de Aristóteles, sin dimensión crítica, los *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos (Ciento veinte artículos sobre la naturaleza y el universo contra los peripatéticos)* constituían otras tantas tesis cosmológicas y físicas contrarias a la cosmología y física de Aristóteles (en oposición al *Acerca del cielo* y la *Física* del Estagirita). En suma, se trataba de una repetición, en lengua latina y en la forma de breves tesis, de la cosmología copernicana e infinitista presentada en los diálogos italianos publicados en Londres. Bruno publicó los artículos seguramente en mayo de 1586, como tesis para sostener en una disputa pública organizada para el 28 de mayo en el Colegio de Cambrai, colegio de la Universidad de París donde solían impartir sus lecciones los lectores reales. El día de la disputa su portavoz y defensor (su discípulo Jean Hennequin, con Bruno a la espera entre el auditorio) fue replicado por un asistente que salió en defensa del injustamente atacado Aristóteles. Se trataba de Roger Callier, un joven abogado vinculado al grupo de los políticos (con Dal Bene y otros miembros del partido cercano al rey). La disputa terminó en una trifulca general y a los pocos días Bruno, convencido de haber perdido el favor del partido real, además de pender sobre él la amenaza del recurso de Mordente al partido ultracatólico, partió hacia Alemania después de «haber lavado la cabeza —en palabras de un amigo italiano— al pobre Aristóteles».

Estancia de Bruno en Alemania (1586-1591)

En junio de 1586 Bruno se fue a Alemania, y su periplo lo llevó por diversas ciudades universitarias a fin de conseguir un encargo docente. Pasó sucesivamente por Maguncia, Würzburg y Marburgo sin éxito, hasta que finalmente consiguió un nombramiento en la Universidad de Wittenberg para enseñar la lógica de Aristóteles y otras materias filosóficas. Bruno permaneció año y medio en la ciudadela de la reforma protestante —desde donde Lutero había proclamado su revolución religiosa y Melanchton había renovado la enseñanza universitaria— y encontró una atmósfera favorable al libre desarrollo de la filosofía. Allí imprimió en 1587 una serie de obras de argumento luliano: *De lampade combinatoria lulliana (Lámpara combinatoria luliana)* y

De progressu et lampade venatoria logicorum (Progreso y lámpara venatoria de los lógicos), y redactó otras que permanecieron inéditas hasta su publicación póstuma: el *Artificium perorandi* (*Artificio retórico*, exposición de la retórica aristotélica publicada en 1612) y otras obras que solamente se publicaron en el marco de la edición nacional de las obras latinas impresa a finales del siglo XIX: las *Animadversiones circa Lampadem lullianam (Observaciones acerca de la lámpara luliana)*, la *Lampas triginta statuarum (Lámpara de las treinta estatuas)* y los *Libri physicorum Aristotelis explanati (Exposición de los libros físicos de Aristóteles)*.

Las obras de argumento luliano publicadas en Wittenberg están dedicadas al claustro de profesores de la universidad y a su canciller, y en las dedicatorias Bruno mostró su agradecimiento por la respetuosa acogida de que había sido objeto: independientemente de la confesión religiosa protestante de la universidad, el claustro y las autoridades habían respetado su profesión exclusivamente filosófica y la disposición filantrópica universal, sin distinciones de credo, que es la necesaria consecuencia de la auténtica filosofía. En palabras del propio Bruno, que vale la pena recoger:

> Vosotros me acogisteis [...] sin interrogarme y probarme en relación con vuestro dogma religioso. Únicamente tuvisteis en cuenta que, sin hostilidad y tranquilo, mostraba y hacía gala de un espíritu dotado de una filantropía general y del título de la profesión filosófica, en el que quiero poner todo mi gozo y gloriarme únicamente, ajeno del todo a una actitud cismática y divorciosa, en absoluto sometido a las circunstancias del tiempo, del lugar y a las ocasiones particulares.[7]

En este breve paréntesis de calma Bruno retomó los *Articuli* parisinos de 1586, los reagrupó en un total de ochenta y los amplió con una serie de *rationes* o comentarios en los que explicaba y justificaba su crítica de la cosmología y de la física aristotélicas, y sus innovaciones a partir de la cosmología heliocéntrica copernicana. El Nolano incorporó el discurso que en la disputa parisina había pronunciado en su nombre Jean Hennequin como presentación de las tesis y preludio de la disputa, y lo publicó en la primavera de 1588 con el título de *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos (Disputa de Cambrai*

[7] Dedicatoria de *De lampade combinatoria lulliana*. Sobre la afirmación, en estos escritos, de la libertad filosófica y sus implicaciones en el campo de la ética y de la política, *cf.* M. Á. Granada, 2002, en particular el cap. 3, pág. 158 y sigs.

o razones de los artículos físicos contra los peripatéticos). Se trataba de la primera exposición de la cosmología infinitista bruniana en la lengua latina de la comunidad científica europea.[8]

Pero el grato interludio en la ciudad de Lutero llegó a su fin cuando en 1588, tras el advenimiento en Sajonia de un nuevo duque —éste de adscripción calvinista, frente al luteranismo de su antecesor—, la facción calvinista tomó el poder en la universidad y puso fin a la tolerancia que los luteranos habían mantenido hasta entonces. Bruno se despidió de la universidad en marzo de 1588 con una *Oratio valedictoria (Discurso de despedida)* impresa por esas mismas fechas. Este breve texto es en realidad una «loa de la Sabiduría», de esa forma posible de unión con la divinidad a la que el hombre verdadero se esfuerza por acceder mediante la filosofía y la forma de vida filosófica, y por tanto se inserta en el ámbito de la reivindicación de la filosofía, de la contemplación teorética que, en virtud del intelectualismo moral, comporta necesariamente los principios de una «vida buena», de una praxis moral correcta. Así, Bruno bendice el exilio que fue la consecuencia de su profesión filosófica:

> [...] ardiendo del deseo de contemplar este Paladio [la casa de Minerva-Sabiduría], por lo que no me avergüenzo de la pobreza, la envidia y el odio de los míos, de las execraciones e ingratitud de aquellos a quienes quise ayudar y ayudé, efectos de la extrema barbarie y de la sordidísima avaricia; de las injurias, calumnias, improperios e incluso infamias de quienes me debían amor, servicio y honor.

Además, explica ese exilio y esos trabajos como una consecuencia de la hostilidad y de la persecución por parte de aquellos a los que en *La cena* había calificado con expresión de Averroes de «muertos en vida», es decir, sujetos que no eran hombres en el sentido estricto de la palabra sino «bestias» por el nivel de conocimiento que se manifestaba bajo la apariencia humana:

> No me avergüenzo de haber sufrido las risas y los desprecios de necios e innobles, de algunos que, aun cuando son completamente bestias, se pavonean de su fortuna y modo de vida con temeraria arrogancia, bajo la imagen y semejanza de hombres. Por lo cual, no me avergüenzo de haber

[8] Sobre esta obra y su importancia, *cf.* M. Á. Granada, *El debate cosmológico en 1588: Bruno, Brahe, Rothman, Ursus, Röslin*, Nápoles, Bibliopolis, 1996, cap. 1.

> incurrido en trabajos, dolores, exilio, porque con los trabajos avancé, con los dolores acumulé experiencia, con el exilio aprendí, puesto que en el breve trabajo encontré prolongado descanso, en el ligero dolor inmensa alegría, en el angosto exilio una patria amplísima.[9]

Bruno se dirigió hacia Praga, atraído seguramente no tanto por la universidad como por la figura del emperador Rodolfo II, cuyo mecenazgo intelectual e interés por la filosofía «nueva», así como la perspectiva religiosa abierta e irenista, eran ampliamente conocidos. Allí reeditó *Lámpara combinatoria luliana* con el añadido de un *De lulliano specierum scrutinio (Escrutinio luliano de las especies)*, edición que dedicó al embajador español, don Guillén de Haro. Pero la estancia en Praga destacó por la edición de los *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos (Ciento sesenta artículos contra los matemáticos y filósofos de nuestra época)*, dedicada al emperador, que recompensó al Nolano con trescientos táleros. La obra desarrolla la concepción bruniana de la geometría, ya esbozada en los diálogos parisinos relativos al compás de Mordente, y anticipa la exposición más completa que Bruno publicó tres años más tarde en *De triplici minimo et mensura (Sobre el triple mínimo y la medida)*. Además, polemizaba duramente contra la astronomía contemporánea, cuya orientación matemática escindida de las consideraciones físicas criticaba duramente.[10]

Los *Articuli* de Praga iban precedidos de una elocuente dedicatoria al emperador en la que el Nolano expresaba de nuevo su profesión exclusivamente filosófica y por tanto filantrópica, alejada de todo

---

[9] El lector puede leer ahora una traducción española (acompañada del texto latino) de este importante *Discurso* en la obra de J. B. Díaz-Urmeneta y P. A. Jiménez Manzorro, *La tercera dimensión del espejo. Ensayo sobre la mirada renacentista* [trad. de M. Á. Granada], Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004, págs. 352-373. Para un desarrollo más extenso, remitimos a M. Á. Granada, 2005, cap. 1, pág. 73 y sigs.

[10] Así decía: «Los cometas son indiscutiblemente planetas, que se mueven también regularmente, como la Tierra, la Luna, Mercurio, etc.; por eso el número de los planetas que se mueven en torno a este sol todavía no está definido, pues no se ha investigado ya que tampoco se le ha dado crédito. Ahora bien, no es difícil de descubrirlo al que lo investigue, si bien no de manera total, sino teniendo en cuenta, con los que siempre son visibles, aquellos que lo son de vez en cuando, pues puede ocurrir que haya otros que nunca nos sean visibles. Por tanto, el orden de los cuerpos de la esfera mundana, tal como se la imaginan y la pintan estos pobres [astrónomos contemporáneos], no existe en ningún sitio». *Cf.* M. Á. Granada, 2002, pág. 140 y sigs.

sectarismo religioso. Al mismo tiempo condenaba sin paliativos —seguro de encontrar un eco favorable en el emperador— el espectáculo contemporáneo de los violentos enfrentamientos entre las facciones religiosas cristianas. Cada una de ellas —decía Bruno— estaba persuadida del error de las demás al creerse en posesión de una verdad concedida únicamente a ellos, en la convicción sectaria de que Dios es padre generoso y retribuidor de vida eterna sólo para ellos, pues abomina de los demás, a quienes ha dejado en las tinieblas del error y destinado a la condenación eterna. Así, cada secta da gracias a Dios por haber recibido en exclusiva el beneficio del que ha privado a la mayor parte del género humano. Una situación que, por su irracional egoísmo excluyente, contrario a toda sana concepción de Dios, debía de presentarse a los ojos de Bruno como paralela a la concepción aristotélico-cristiana de la creación, por parte de la infinita bondad y potencia de Dios, de un mundo único y finito que no es nada en comparación con la infinita creación posible, ya que entre lo finito y lo infinito no hay proporción. Pero dejemos la palabra a Bruno:

> Todas las generaciones se enfrentan a todas las demás, de suerte que cada una de ellas, a juicio de todas las demás, delira tanto más cuanto más convencida está de que puede avanzar en el saber a todas las restantes. Entre todos ellos, los más envueltos en tinieblas son aquellos que (iluminados por la luz de la verdad, con los ojos y las manos elevadas al cielo, por la luz, puerto y casa de la verdad a ellos en exclusiva revelada, concedido y por ellos en exclusiva habitada, mientras que, fuera de allí, todos los demás colectivos andan a ciegas, fluctúan vacilantes y peregrinan) desde lo más profundo de su corazón dan gracias al Altísimo, que solamente a ellos ha vuelto su mirada, cual padre cariñoso y retribuidor de vida eterna, mientras que se ha apartado de todos los demás, destinados a la muerte eterna, abominando de ellos, cruel, juez severo y vengador. No hay ninguna [secta] que (despreciando las demás) no se atribuya ni se haya atribuido la primacía y no estime un sacrilegio y el mayor de los pecados tener algún trato con las demás. De esa clase de religión deriva, como fuente, que (contra toda razón, forma de gobierno y naturaleza; contra el derecho de gentes también y por consiguiente contra el verdadero orden impuesto por Dios óptimo a las cosas) los vínculos de naturaleza yazcan disueltos y por sugestión de espíritus malignos y la ayuda de Erinias infernales (que atizan el fuego entre los pueblos presentándose como mensajeras de paz e introducen la espada de la discordia entre aquellos que están más unidos, ofreciéndose como Mercurios bajados del cielo con

> artimañas e impostura múltiple) se haya llegado al extremo de que el hombre disienta del hombre más que de cualquier otro animal y esté más enfrentado a los demás hombres que a los restantes seres vivos, con la consecuencia de que esa ley de amor, difundida por doquier, no esté observada en ninguna parte, una ley que, al no provenir del genio perverso de un único pueblo, sino ciertamente de Dios padre de todos, enseña la filantropía general en tanto que consonante con la naturaleza universal, por la cual amemos a nuestros mismos enemigos para que no seamos semejantes a los brutos y a los bárbaros, sino que nos hagamos imagen de aquel que hace salir su sol sobre los buenos y los malos y destila la lluvia de sus gracias sobre justos e injustos. Ésta es la religión que, sin ningún tipo de controversia y al margen de toda disputa, observo.[11]

Sin embargo, Bruno no obtuvo del emperador nada más allá de los trescientos táleros de recompensa por la dedicatoria. Se vio obligado a continuar su peregrinaje por Alemania, y tras una breve parada infructuosa en Tubinga —donde al cabo de pocos años comenzaría sus estudios Kepler— recaló en la pequeña ciudad de Helmstedt, donde en 1576 se había fundado una universidad.

En enero de 1589 Bruno se inscribió en la Academia Julia, nombre que había recibido la universidad de Helmstedt en honor de su fundador, el duque Julius de Braunschweig. Allí leyó, el 1 de julio, la *Oratio consolatoria (Discurso de consolación)* con ocasión de la muerte del duque. Bruno permaneció en Helmstedt hasta la primavera de 1590, beneficiándose de la ayuda del nuevo duque Heinrich Julius, y durante este tiempo se dedicó a la redacción (con la ayuda, en calidad de amanuense, de un discípulo alemán: Hieronymus Besler) de un conjunto de escritos de problemática mágica que permanecieron inéditos hasta la edición moderna de las obras latinas. Son escritos que recogen en parte la lectura de obras mágicas de autores como el pseudo-Alberto Magno, Trithemius y Agrippa de Nettesheim, y en parte desarrollos teóricos propios: *De magia*,[12] *Theses de magia, De magia mathematica, De rerum principiis et elementis et causis (Sobre los principios, elementos y causas de las cosas)* y *Medicina lulliana*. Seguramente Bruno aprovechó también la calma de esa estancia para avan-

[11] Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, citado y comentado en M. Á. Granada, 2002, pág. 151 y sigs.

[12] Una traducción castellana parcial de esta obra ha aparecido en la antología *Mundo, magia, memoria*, 1973-2007, págs. 237-292.

zar en la culminación de los poemas latinos que publicó en Frankfurt en 1591, aunque la calma de esos meses fue relativa, puesto que por una carta de protesta suya dirigida a la autoridad académica de la universidad sabemos que fue excomulgado por el pastor de la iglesia luterana local. Es un nuevo indicio de que para Bruno la religión es fundamentalmente un instrumento de educación moral y política del vulgo en el marco de una comunidad política, al que el filósofo —que encuentra en la filosofía su propia vía de acceso a la divinidad y los principios de la correcta praxis moral y política— se adhiere en tanto que miembro de la comunidad en cuestión.

Bruno dejó Helmstedt y se trasladó a Frankfurt a comienzos del verano de 1590 con la intención de publicar sus tres poemas latinos. Al mismo tiempo impartía lecciones privadas y adquirió la reputación de «hombre que no tenía ninguna religión», «más ocupado en escribir y andar quimerizando y astrologizando cosas nuevas». El Senado de la ciudad rechazó su solicitud de alojamiento en casa del impresor Johann Wechel, lo cual equivalía a una orden de expulsión, pero Bruno se alojó en el convento de los dominicos, a cargo de su impresor. En 1591 aparecieron los tres grandes poemas latinos, escritos a la manera de Lucrecio, pero en ellos los libros están divididos en capítulos, con la tirada de versos de cada capítulo seguida de un comentario en prosa más o menos extenso. Primero apareció —a comienzos del año, para venderlo en la feria de primavera— *Sobre el triple mínimo y la medida*, obra compleja en la que expone su peculiar concepción de la geometría a la vez que su doctrina de la triple manifestación del «mínimo»: mínimo geométrico o punto, mínimo físico o átomo y mínimo metafísico o mónada. Aunque ya había aparecido tímidamente en el diálogo italiano *Del infinito*, el poema latino expone por extenso la concepción atomista bruniana de la materia, unida a una concepción del espacio infinito como *vacuum* (vacío) que, sin embargo, no es un vacío absoluto, sino un espacio tridimensional infinito lleno de una sustancia sutil (el éter o aire puro) continua —no compuesta por su parte de átomos— que, además de llenar el espacio, penetra en el interior de los cuerpos compuestos de átomos.

Bruno se alejó unos meses de Frankfurt, seguramente debido a la orden de expulsión, que no se aplicó hasta febrero de 1591. Durante ese tiempo residió en Zurich, donde impartió a un grupo de jóvenes doctores unas lecciones de filosofía escolástica que fueron publicadas en 1595 con el título de *Summa terminorum metaphysicorum* (una especie de diccionario de términos metafísicos fundamen-

tales comentados en el sentido de la tradición metafísico-teológica). Con todo, regresó a Frankfurt en verano para publicar los otros dos poemas latinos que se vendieron en la feria de otoño: el *De monade, numero et figura* y el *De immenso et innumerabilibus (Sobre el [universo] infinito y los [mundos] innumerables)*. Si *De monade* es una obra breve en la que Bruno desarrolla, con poca originalidad, una serie de consideraciones en la línea del pitagorismo acerca de la escala de los diez primeros números enteros, *Sobre el infinito* constituye, en cambio, la cima de la reflexión filosófica bruniana. En esta *summa* de la cosmología y teología brunianas, o culminación de la «filosofía nolana», el programa desarrollado es en gran medida idéntico al desplegado en el diálogo italiano *Del infinito: el universo y los mundos*. Sin embargo, la mayor extensión de esta obra latina concede a la exposición de la cosmología de un universo infinito y homogéneo —consistente en una repetición infinita de sistemas planetarios (donde los cometas son una especie de planetas en movimiento periódico también en torno a la estrella central del sistema), y de su fundamento metafísico y teológico— la definitiva formulación, posibilitada también por el hecho de que los años transcurridos en Alemania habían permitido a Bruno familiarizarse con los últimos desarrollos de la astronomía y de la cosmología.[13]

En estos últimos meses en Frankfurt Bruno publicó también, siempre con el mismo editor, un nuevo tratado mnemotécnico: el *De imaginum, signorum et idearum compositione (Sobre la composición de las imágenes, los signos y las ideas)*.[14] Pero entonces recibió una invitación del patricio veneciano Giovanni Mocenigo, a quien había llegado la fama de la prodigiosa y eficaz memoria bruniana, para alojarse en su mansión veneciana a cambio de enseñarle los secretos del arte.

---

[13] Fundamentalmente los desarrollos de Tycho Brahe y del príncipe astrónomo Guillermo IV de Hesse-Kassel con sus colaboradores, así como la discusión en Alemania en torno a las recientes novedades celestes (cometas y nova de 1572). *Cf.* al respecto M. Á. Granada, 2002, págs. 127-146, y M. Á. Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, págs. 452-478. De los poemas latinos sólo existe traducción en lengua italiana, digna de ser tenida en cuenta, a pesar de sus ocasionales errores, por la importancia y dificultad del original: Giordano Bruno, *Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli* [ed. de C. Monti], Turín, UTET, 1980.

[14] Una selección de pasajes de esta obra ha sido traducida al español en la antología citada, *Mundo, magia, memoria*, 1973-2007, págs. 333-407.

Regreso a Italia, denuncia a la Inquisición y proceso en Venecia y Roma. Condena y ejecución (1591-1600)

Se desconocen las causas de la decisión de Bruno de regresar a Italia, que se reveló tan imprudente a la luz de los acontecimientos posteriores. Cierto es que volvía a la República veneciana, que hacía gala de independencia frente a la Iglesia y a España, y cuya política se orientaba en la dirección de Francia e Inglaterra, en la perspectiva de una superación «política» del conflicto religioso. Por otra parte, hay que tener presente que el traslado a Venecia, en verano de 1591, se produjo en un momento en que la política general europea parecía inclinarse claramente en la dirección del triunfo de las posiciones conciliadoras y moderadas: la derrota de la Armada Invencible en 1588 había asegurado definitivamente a Isabel I en el trono de Inglaterra, así como el triunfo de la Reforma en la isla; la muerte de Enrique III de Francia en 1589, tras ordenar el asesinato político del jefe de la Santa Liga Enrique de Guisa en 1588 y reconocer como sucesor a Enrique de Navarra, parecía augurar el fin del conflicto religioso y el triunfo de la política de conciliación y tolerancia bajo los intereses generales de Francia, a la espera tan sólo de la reconciliación con el papado a cambio de la conversión al catolicismo; en la Iglesia, la muerte en 1590 de Sixto V, que había excomulgado a Enrique de Navarra y prohibido su acceso al trono en 1585, parecía dejar paso a posiciones más dialogantes. Es posible, por otra parte, que Bruno contara con obtener el apoyo de círculos intelectuales y políticos de Venecia y Padua relacionados con el grupo de *politiques* con los que había estado en contacto en París.

Al parecer, el traslado a Venecia no respondía a la aceptación de la invitación de Mocenigo, como confirma el hecho de que a su llegada a la ciudad, en septiembre de 1591, Bruno se alojase por su cuenta y se trasladase inmediatamente a la vecina ciudad universitaria de Padua. Todo parece apuntar a que Padua era la meta de Bruno, atraído por la esperanza de conseguir una cátedra en la universidad: la de matemáticas estaba vacante desde 1588, como Bruno supo seguramente por Hieronymus Besler, su antiguo discípulo en Helmstedt que se había matriculado en Padua y desde julio hasta noviembre de 1591 presidió la influyente agrupación de los estudiantes de la «nación germánica». Bruno impartió en Padua algunas lecciones privadas a un grupo de estudiantes alemanes, entre los cuales se encontra-

ba Besler, que de nuevo le ayudó a ultimar el texto de obras que permanecieron inéditas hasta el siglo XIX: la *Lámpara de las treinta estatuas* y *De vinculis in genere (De los vínculos en general)*. Lo significativo es, no obstante, que seguramente en estos momentos redactó Bruno unos opúsculos matemáticos (*Praelectiones geometricae* y *Ars deformationum*) que no sólo permanecieron inéditos en su momento, sino que incluso pasaron inadvertidos a los editores de las obras latinas de Bruno en el siglo XIX. Estos opúsculos constituían una presentación y un cierto desarrollo de la reformulación de la geometría euclídea planteada por Bruno en *Sobre el triple mínimo*, recién publicado en Frankfurt y que empezaba a suscitar interés en los ámbitos filosóficos venecianos. Es probable que estos opúsculos estuvieran destinados a promover la candidatura de Bruno a la cátedra de matemáticas vacante con el apoyo de la nación germánica y de Besler. La cátedra, sin embargo, quedó vacante —sólo fue asignada en septiembre de 1592 a Galileo, que la ocuparía hasta 1610—, y el regreso de Besler a Alemania en noviembre de 1591 frustró las expectativas de Bruno, que se vio obligado a aceptar la invitación de Mocenigo.

Bruno se instaló finalmente en la mansión del patricio veneciano en marzo de 1592 para enseñarle el «arte de la memoria». En la ciudad entró en contacto con el círculo intelectual que se reunía en torno al patricio Andrea Morosini y, sabedor de que el recién elegido papa Clemente VIII (que concedió el perdón a Enrique de Navarra y lo acogió de nuevo en la Iglesia, haciendo así posible definitivamente su reconocimiento como rey Enrique IV de Francia y la superación de las guerras civiles de religión) favorecía la filosofía platónica en la persona de Francesco Patrizi, a quien había otorgado una cátedra de dicha filosofía en la Universidad de Roma,[15] concibió al parecer la

[15] Patrizi había publicado en Ferrara en 1591 su *Nova de universis philosophia*, gran *summa* de filosofía platónica (dedicada al entonces pontífice Gregorio XIV y sus sucesores) en la que se proponía el platonismo como filosofía acorde con la teología cristiana frente a los efectos disolventes de la filosofía aristotélica, a la que se hacía responsable de la crisis de la teología cristiana y de la escisión protestante. Patrizi proponía de esta manera el platonismo (y la tradición de «theologia antigua» con que se hallaba emparentado, que se remontaba hasta el hermetismo y la tradición de los magos discípulos de Zoroastro) como la única vía para devolver al redil de la Iglesia las corrientes protestantes que se habían escindido. La obra de Patrizi sería denunciada ante la Congregación del Índice y finalmente condenada e incluida en el Índice de libros prohibidos en 1596, como consecuencia de una reacción de los sectores teológicos aristotélicos bajo la dirección de importantes personalidades de la Compañía de Jesús. Sobre esta importante cuestión, *cf.* M. Á. Granada, «New visions of the cosmos», en J. Hankins

idea de obtener similar favor. Para ello pensó regresar a Frankfurt a fin de imprimir algunas obras con la intención de presentarlas al papa y obtener, junto con un puesto docente, la reconciliación con la Iglesia, viviendo, no obstante, «en hábito civil fuera de la religión [o sea, de la disciplina de la Orden]». Pidió permiso a Mocenigo, quien, descontento con la enseñanza que había recibido de Bruno por pensar que éste le escondía los secretos de su arte y creyendo que el filósofo pretendía simplemente alejarse de él, lo encerró en su casa (22 de mayo) y lo denunció ante la Inquisición imputándole una buena cantidad de declaraciones y creencias heréticas: Bruno habría declarado que ninguna religión le gustaba, negaba la transubstanciación, se oponía a la misa; Cristo era —según él— un seductor y un mago, y sus milagros meramente aparentes; en Dios no había distinción de personas. Bruno afirmaba, además, la eternidad del mundo y los mundos infinitos, la metempsicosis, entre otras impiedades.

El proceso veneciano, celebrado entre finales de mayo y finales de julio, se concentró en el itinerario biográfico y en problemas estrictamente religiosos y teológicos (como la opinión de Bruno sobre la Trinidad y la Encarnación), problemas cuya estrecha vinculación con la cosmología infinitista bruniana no era fácil de establecer en ausencia de la obra filosófica. Ausente la cosmología del proceso como punto problemático, el Nolano —que enfatizó el carácter estrictamente filosófico de su pensamiento y de su obra, desarrollada sin tener en cuenta los imperativos de la fe— se mostró dispuesto a reconocer sus «errores», que tenían un carácter estrictamente religioso y teológico, relativo a verdades de fe, y abjurar de ellos. Bruno confiaba en salir bien librado del proceso, porque los testigos habían declarado en su favor y sólo quedaba su denunciante como única fuente de imputación. En su deposición del 3 de junio declaró:

> Todos los errores que he cometido hasta el día de hoy, relativos a la vida católica y a la profesión regular, que es mi estado, y todas las herejías que he mantenido y las dudas que he tenido acerca de la fe católica y a las cosas establecidas por la santa Iglesia, ahora las detesto y aborrezco, y estoy arrepentido de haber hecho, sostenido, dicho, creído o dudado de cosas que no serían católicas; y ruego a este sagrado Tribunal que, conocien-

(ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, págs. 270-286, en especial págs. 275-278 y la bibliografía allí mencionada.

> do mis debilidades, se digne acogerme en el seno de la santa Iglesia, procurando los remedios oportunos a mi salvación, mostrándose misericordioso conmigo.[16]

Sin embargo, la noticia de la detención y proceso llegó a la Inquisición de Roma, que en septiembre de 1592 solicitó la extradición del imputado. Inicialmente el Estado veneciano, que debía autorizar la extradición, como era su costumbre se resistió a ello para no dar la impresión de una concesión política que menoscabara su independencia frente a la autoridad espiritual de la Iglesia, pero ante la alegación, en diciembre de 1592, de que la extradición era procedente porque el reo era napolitano (no súbdito de Venecia), había una causa inquisitorial contra él abierta años atrás en Nápoles y Roma y no concluida, además de tratarse de un religioso regular, el Estado veneciano concedió la extradición en febrero del año siguiente. Bruno fue trasladado a Roma y recluido en la cárcel del Santo Oficio romano el 27 de febrero de 1593.

El proceso romano duró siete años, si bien con distintas fases de estancamiento que en ocasiones duraron bastantes meses. Inicialmente se desarrolló en la línea del proceso veneciano, aunque la posición de Bruno se agravó por las nuevas acusaciones de que fue objeto por parte de un compañero de la prisión veneciana y que venían a confirmar las acusaciones de Mocenigo. No obstante, el proceso entró en una nueva fase cuando, en 1596, el tribunal acordó proceder a la censura de las obras brunianas de que se disponía, y en marzo de 1597 se pasó a Bruno una lista de ocho proposiciones heréticas extraídas de sus escritos de las que debía abjurar. La pérdida de las actas del proceso, como consecuencia de los traslados del archivo por las guerras napoleónicas, no permite conocer el documento, si bien el *Sommario del processo* (publicado en 1942) recoge un resumen de las respuestas de Bruno y permite identificar las tesis incriminadas, entre las que figuraban: la necesaria correspondencia entre la causa divina y el efecto producido, con la consecuencia de que la infinita potencia divina produce un universo infinito; la concepción de la existencia eterna del alma con el corolario de la metempsicosis; el movimiento de la Tierra.[17]

---

[16] *Cf.* L. Firpo, 1993, pág. 190.

[17] *Cf.* la reproducción del *Sommario* del proceso en L. Firpo, 1993, págs. 299-304, para la censura de los libros.

Esto significaba que el proceso romano había entrado ya en el corazón de la filosofía y la cosmología brunianas, y que había identificado las tesis centrales de las que exigía al filósofo la abjuración y la sumisión a la autoridad de la Iglesia. El tribunal requería, en última instancia, su retractación como filósofo, el reconocimiento de la superioridad de la teología sobre la filosofía, la aceptación de que la teología (no la teología filosófica, sino la teología dogmática establecida sobre el texto revelado y administrada por la jerarquía eclesiástica en función también de los intereses de poder de la institución) era la instancia depositaria y definidora de la verdad, incluso en cuestiones filosóficas. Exigía, en suma, su renuncia a la filosofía al reclamarle la abjuración de su concepción copernicana del universo infinito y de su relación con la divinidad. Por tanto, el tribunal inquisitorial reclamaba del filósofo la renuncia a su propio ser como tal, el «despojarse de la humana perfección».[18] Pero el razonable temor a ser privado de esa perfección es lo único que movió al filósofo (como había dicho Bruno en la *Expulsión*, citando tácitamente a Averroes y aludiendo a Sócrates) a renunciar incluso a la vida y a preferir la muerte, cuando el «disimulo» prudencial como «escudo de la verdad» ya no era posible.

La negativa a retractarse o a abjurar (Bruno dijo que «no debe ni quiere arrepentirse, ni tiene nada de qué arrepentirse y no sabe de qué deba arrepentirse»)[19] muestra su coherencia con esta fe del filósofo, así como también la respuesta que dio a la lectura de la sentencia, después de que el papa Clemente VIII hubiera ordenado el 20 de enero de 1600 que fuera considerado hereje obstinado, impenitente y pertinaz: «Quizá vosotros pronunciáis contra mí la sentencia con mayor temor que el que yo siento al recibirla».[20] Ciertamente, ¿qué temor podía albergar Bruno, si —conocedor de la eternidad de toda sustancia— afirmaba su condición de filósofo, en el sentido averroís-

[18] La fórmula, que aparece en un pasaje decisivo de la *Expulsión de la bestia triunfante* (tercer diálogo, parte tercera, constelación de la Liebre), evoca un famoso pasaje del Gran Comentario de Averroes a la *Física* de Aristóteles, ilustrativo de la doctrina averroísta de que la filosofía, en tanto que actualización de la parte más noble del hombre, el intelecto, constituye la perfección del hombre y la suprema felicidad. Se trata de una doctrina que expresa la superioridad de la filosofía sobre la religión y que Bruno asume plenamente, constituyendo uno de los ejes rectores de los diálogos italianos. *Cf.* al respecto M. Á. Granada, 2002, cap. 7, y M. Á. Granada, 2005, «Introducción».

[19] Declaración del 21 de diciembre de 1599. *Cf.* L. Firpo, 1993, pág. 333.

[20] *Ibid.*, pág. 351. La sentencia fue leída solemnemente el 8 de febrero.

ta que él compartía, y la perfección que le era inherente? El temor estaba, por el contrario, del lado de la renuncia y del despojamiento de la perfección humana. Prefirió, por tanto, la muerte a la vida en «testimonio» de la *fiducia philosophantis* (la «confianza del filósofo», término de la tradición peripatética medieval que afirmaba la autoconciencia del filósofo).

Más allá de los intentos finales y desesperados de argumentar y disputar, que se han interpretado malévolamente como un síntoma de enajenación mental, Bruno —tal como había proclamado Averroes en el mencionado comentario a la *Física* de Aristóteles— fue «fuerte en la necesidad» y «eligió la muerte a la vida» en el trance decisivo de conservar la vida a cambio de verse despojado de la perfección humana, esto es, de la filosofía. Eligió la muerte y murió como filósofo. Su trayectoria fue, en este punto decisivo, perfectamente coherente. Su crítica filosófica del cristianismo se mostró, además, en un último gesto: cuando era conducido a la pira en que iban a quemarlo vivo, con la lengua inmovilizada para que no pudiera gritar —según un testigo presencial de su ejecución—,[21] «como se le presentara la imagen del Salvador crucificado [...], despreciándola con una mirada torva, la rechazó».[22]

La condena inquisitorial afectaba también a toda su obra, que quedaba condenada: todos los libros que estaban en poder del Santo Oficio y los que vinieran a estarlo en el futuro debían ser públicamente «quemados en la plaza de San Pedro, delante de los escalones» y puestos en el Índice de libros prohibidos.[23] La inclusión tuvo lugar en agosto de 1603 mediante un edicto del ministro del Sagrado Palacio. La prohibición se repitió en todos los índices promulgados hasta el siglo XX, aunque ello no impidió la circulación y la influencia más o menos subterránea de los escritos del Nolano, especialmente en los países protestantes y en los que, como Francia, se habían negado a aplicar los decretos del concilio de Trento en este punto.[24] El siglo XIX vio la resurrección de la obra de Bruno mediante las primeras ediciones completas de sus obras latinas e italianas.

---

[21] *Ibid.*, pág. 352.

[22] *Ibid.*, pág. 352.

[23] *Ibid.*, pág. 343. La Congregación del Índice registró el mismo día de la lectura pública y solemne de la sentencia la prohibición de todas las obras del Nolano.

[24] Sobre la presencia posterior de Bruno, *cf.* S. Ricci, 1990.

PENSAMIENTO

El presente volumen ofrece al lector una parte de la obra filosófica de Bruno en lengua italiana, esto es, los diálogos publicados en Londres en 1584-1585. De la producción en dicha lengua faltaría la comedia *Candelero*, que vio la luz en París en 1582 y que, a pesar de tener más de un punto de contacto con los diálogos londinenses, queda al margen del proyecto unitario y global que el Nolano llevó a cabo con sus diálogos filosóficos. Los diálogos se presentan en su integridad y, lógicamente, en el orden cronológico de publicación.[25]

Aunque parte de esta obra filosófica dialogal pudo haber sido redactada con anterioridad —aspecto que no puede establecerse con seguridad por falta de documentación—, la edición impresa se realizó en Londres (aunque los frontispicios presentaban falsos pies de imprenta en Venecia y París) a partir de la primavera de 1584. El ritmo de edición fue rápido: ese año aparecieron los cuatro primeros diálogos (*La cena de las cenizas*; *De la causa, el principio y el uno; Del infinito: el universo y los mundos*, y *Expulsión de la bestia triunfante*) y en 1585 los dos últimos (*Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores*). La redacción del primer diálogo (*La cena de las cenizas*) fue motivada por una discusión en torno a la cosmología de Copérnico que tuvo lugar en la mansión del caballero inglés Fulke Greville la tarde del miércoles de ceniza de 1584 y en la cual la defensa bruniana de Copérnico se enfrentó a la defensa de la cosmología geocéntrica de Aristóteles y Ptolomeo por parte de dos doctores de Oxford, y Bruno seguramente utilizó en su defensa la estrategia de confirmación del movimiento de la Tierra ya intentada infructuosamente en las fracasadas lecciones oxonienses del verano de 1583.

Sin embargo, la obra filosófica que Bruno presenta al lector en los diálogos italianos y cuya apertura es precisamente la cosmología co-

---

[25] Por lo que se refiere a *De la causa, el principio y el uno*, el primero de sus cinco diálogos se redactó con posterioridad a los demás, como defensa de la obra precedente (*La cena de las cenizas*) frente a los ataques que había recibido por parte del público londinense. El interés de estas páginas es muy grande, pero no abordan las cuestiones relativas a la estructura ontológica o metafísica del universo infinito que constituyen el tema propio del diálogo y que posiblemente Bruno había redactado con anterioridad a *La cena* misma.

pernicana defendida en *La cena*[26] responde a un proyecto de alcance mucho más global y decisivo históricamente: se trata de reivindicar la (auténtica) filosofía —que se identifica con la ciencia— como forma suprema de conocimiento humano y de restaurarla frente a la suplantación de que ha sido objeto en el ciclo histórico anterior, dominado por la seudofilosofía («filosofía vulgar») de Aristóteles. Esta falsa filosofía, unida al cristianismo, había perdido —según Bruno— la verdadera concepción del universo, de su relación con la divinidad y del lugar del hombre en el universo, dando origen a toda una serie de efectos nocivos en el plano moral, político y religioso que culminaron en el drama del momento, dominado por las guerras civiles de religión en Europa y por la barbarie de la colonización de América.

El cristianismo puso fin a la pretensión de la filosofía antigua de constituir la vía legítima del «sabio» (de la personalidad humana superior) al conocimiento de la naturaleza y, a través de ella, a la unión con la divinidad y, por tanto, a la felicidad, proclamando por el contrario la fe en Cristo como «única» vía de salvación para «todos» los hombres. A la vez, la cultura cristiana contemporánea expresaba la visión escatológica de la historia asociada al mensaje cristiano mediante una serie de proclamaciones de la inminente segunda venida de Cristo para juzgar al mundo y abrir los escenarios ya definitivos del paraíso de los creyentes y el castigo eterno de los réprobos. Gracias a diversos planteamientos —desde los cálculos cronológicos de la edad del mundo hasta las recientes novedades celestes de carácter ordinario y extraordinario— estaba ampliamente extendida la esperanza o el temor de que la década de 1580 —y en concreto el nuevo escenario que se abría con la configuración celeste de 1583 y 1584— podía asistir a la realización de todo ello. Hay motivos suficientes para pensar que la reivindicación de la filosofía que Bruno expone en los diálogos italianos constituye al mismo tiempo una alternativa crítica a esas expectativas mediante una reforma de la cosmología y de la concepción de la relación del universo con la divinidad que comporta su desescatologización y descristianización. Por eso es importante y muy ilustrativo tomar conciencia de esas expectativas de

[26] *Cf.* el elogio de Copérnico en el primer diálogo de *La cena*: «[Copérnico ha sido] dispuesto por los dioses como una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía [la filosofía de Bruno], durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia».

cumplimiento inminente de las profecías del fin del mundo y de la historia que circulaban ampliamente por Europa, especialmente en los países reformados y en concreto en Inglaterra en el momento en que Bruno arribó a la isla en la primavera de 1583.

1584: la segunda venida de Cristo y el fin del mundo

Ciertamente, 1584 era un *annus mirabilis* que buena parte de la cristiandad —trágicamente escindida por la crisis de la Reforma y las guerras de religión, con sus penosas consecuencias en el plano social y espiritual— esperaba anhelante desde tiempo atrás como el momento que iba a marcar una profunda mutación. Ya el astrónomo-astrólogo bohemio Cyprianus Leovitius, en una obra publicada en 1564 (*Sobre las grandes conjunciones más importantes de los planetas superiores, eclipses del Sol y cometas en la cuarta monarquía, con la exposición histórica de sus efectos*),[27] había asociado la gran conjunción de casi todos los planetas en Aries —que se iba a producir en la primavera de 1584—, así como el consiguiente paso a un trígono ígneo para los próximos doscientos años, con la segunda venida de Cristo, el fin del mundo y el Juicio Final, esto es, con el cumplimiento de las profecías escatológicas; todo ello de acuerdo con la duración máxima de seis mil años que las Sagradas Escrituras parecían atribuir al mundo —que había cumplido ya los cinco mil quinientos años de existencia— y con la profecía de Cristo (Mt 24, 22) de que los años finales serían «abreviados por causa de los elegidos». En el decrépito estado de la cuarta y última monarquía —la romana restaurada por Carlomagno y transferida *ad Germanos*— no cabía sino esperar, en conexión con esa gran conjunción planetaria —que en un ciclo anterior había coincidido con la Encarnación del Verbo—, el advenimiento, a tenor de la profecía de Daniel (caps. 2 y 7), de la quinta y última monarquía: la del Mesías tras el Juicio Final.

A esas expectativas se unieron, ampliando y confirmando la tensión escatológica, las inesperadas y muy sorprendentes *novedades* celestes de los años setenta: la estrella *nova* que brilló en la constelación

[27] C. Leovitius, *De coniunctionibus magnis insignioribus superiorum planetarum, solis defectionibus et cometis in quarta monarchia, cum eorundem effectuum historica expositione. His ad calcem accessit prognosticon ab anno Domini* 1564 *in viginti sequentes annos*, Laugingae ad Danubium, 1564.

de Casiopea de 1572 a 1574 y el cometa celeste de 1577; ambas parecían ser novedades milagrosas o *praeternaturales* por su incompatibilidad con la cosmología aristotélica, que excluía la generación y la corrupción del mundo celeste, y por ello fueron evaluadas mayoritariamente como portentos dirigidos a los hombres en calidad de «signos» de los decretos divinos de inminente cumplimiento. De la extensa literatura desencadenada en toda Europa sobre estas novedades celestes señalamos únicamente las obras del joven Tycho Brahe y de Helisaeus Röslin. El opúsculo latino del primero (*Sobre la nueva estrella nunca percibida con anterioridad en la memoria de ningún siglo desde el comienzo del mundo*, publicado en 1573)[28] relacionaba la nova con la otra nova que había precedido la primera venida de Cristo para predecir —en el contexto de un mundo ya decrépito y del inminente paso al trígono ígneo en 1584— el advenimiento de una gran mutación política y religiosa. Röslin, más radical, en su obra de 1578 (*Theoria nova coelestium meteoron*, que estudiaba el cometa de 1577 en su relación con la nova de 1572 y con la gran conjunción de 1584) anunciaba que «el séptimo y último tiempo del Apocalipsis está cerca, en el cual Cristo aplastará con la espada de doble filo y el Espíritu de su boca a la bestia con el falso profeta, liberará a su Iglesia y dará el descanso a la naturaleza».[29]

A todo ello cabía añadir las expectativas escatológicas asociadas —especialmente en el ámbito católico— al descubrimiento y a la evangelización de América: el acceso a los últimos hombres (a las últimas poblaciones descendientes de Adán), la predicación del Evangelio y la rápida evangelización permitían pensar que la profecía de Cristo (Mt 24,12: «Y será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones; y entonces vendrá el fin») se iba a cumplir de manera inminente. Así, Johannes Fredericus Lumnius, en su obra *Del juicio final de Dios y de la conversión de los indios* (1567), afirmaba: «Nosotros sabemos la causa de la postergación del Juicio Final, de por qué esta profecía no se cumplió hace mil doscientos

---

[28] T. Brahe, *De nova et nullius aevi memoria prius visa stella, iampridem Anno a nato Christo 1572. Mense Novembri primum conspecta, contemplatio mathematica*, Copenhague, 1573 (recogido en *Tychonis Brahe Dani opera omnia* [ed. de J. L. E. Dreyer], Copenhague, 1913 y sigs., vol. 1, págs. 3-72).

[29] H. Röslin, *Theoria nova coelestium meteoron*, Estrasburgo, 1578 y sig. G 3v. Sobre toda esta problemática, *cf.* M. Á. Granada, *op. cit.*, 2000, 2.ª parte, cap. 3 («Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo xvi»).

o trescientos años, pero oímos que se ha de cumplir en esta nuestra época, pues ya se ha descubierto el nuevo y último mundo de los indios».[30]

Estas expectativas escatológicas eran especialmente vivas en Inglaterra, y ello sin duda por las tensiones y amenazas religiosas y políticas que acompañaban al reinado de Isabel I. En 1573 —muy probablemente en relación con la aparición de la nova de Casiopea— se había reeditado en Londres la mencionada obra de Leovitius, y en 1577 se había publicado la traducción inglesa de una obra del autor holandés Sheltco à Geveren con el significativo título de *Del fin del mundo y segunda venida de Cristo* (reeditada en 1578, 1580 y 1583). En 1583, sin duda por la expectación asociada a la gran conjunción, salieron de la imprenta gran cantidad de escritos escatológicos en lengua inglesa destinados a un amplio público. La llegada de Bruno a Inglaterra y la publicación de los diálogos coincidieron con este clima espiritual, del que con mayor o menor intensidad participaban todos los estamentos sociales, el pueblo llano y los círculos intelectuales. Entre esa literatura destaca quizá la obra de Sheltco à Geveren, pero en este año hubo otros escritos del mismo tenor. Antes de abril se publicaron en Londres dos ediciones de la obra de Richard Harvey *Discurso astrológico sobre la grande y notable conjunción de los dos planetas superiores, Saturno y Júpiter, que ocurrirá el 28 de abril de* 1583; a comienzos de año se había publicado el *Juicio y pronóstico sobre la gran conjunción de los dos planetas superiores*, de Richard Tanner.

Los argumentos y las autoridades eran siempre los mismos y la obra de Geveren los presenta con la máxima prolijidad: el mundo, que ha rebasado ya los cinco mil quinientos años, verá abreviarse su duración máxima de seis mil, por lo que cabe pensar que «el fin del mundo está ya cerca», que «Dios está dispuesto a caer sobre nosotros y está llamando ya a nuestras puertas». Geveren se complace en mostrar extensamente que los signos del fin ya se han cumplido: la predicación del Evangelio en todo el mundo (si bien este signo no se infiere de la evangelización de América, sino de su proclamación y aclaración por Lutero y la Reforma); la aparición de los falsos profetas (con la denuncia del papado como Anticristo); guerras, hambre, pestes, terremotos; la misma vejez del mundo con la decadencia general de la naturaleza; la decadencia general del saber, su mal uso;

---

[30] J. F. Lumnius, *De extremo Dei judicio et Indorum vocatione*, Amberes, 1567, pág. 85. Sobre la interpretación escatológica del descubrimiento y evangelización de América, *cf.* M. Á. Granada, 2002, cap. 5.

la «asombrosa confianza» en los hombres con la subversión general de valores que la acompaña, por todo lo cual «notaremos que la maldad ha llegado a su culminación y reina prácticamente sin ninguna clase de control»;[31] la profecía de Daniel (cap. 7) sobre el curso de los cuatro imperios.

Sólo los «signos en el Sol, la Luna y otras estrellas» profetizados por Cristo parecían no haber aparecido todavía, pero Geveren señalaba que los astrónomos estimaban que, en los últimos siglos, nunca ha habido tantos eclipses del Sol y de Luna, «tantas extrañas conjunciones de planetas como las que van a aparecer dentro de pocos años» (referencia a 1583 y 1584), «prodigiosos cometas», por no hablar de la estrella de 1572, «verdadero mensajero y aviso de que Dios se apresta a venir a juzgar al mundo», de idéntica naturaleza que la estrella de Belén que anunció la primera venida.

Sin pretender identificar estas novedades celestes con las señales profetizadas por Cristo, Geveren las adujo, no obstante, como claros indicios de la cercanía de la segunda venida y asumió la autoridad de Leovitius a propósito de la gran conjunción de 1584. Para fortalecer el significado escatológico de 1583 y 1584 Geveren se embarcó en una serie de correlaciones numéricas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: entre Moisés y la destrucción de Jerusalén («figura evidente de la destrucción final del mundo») transcurrieron 1.583 años; entre el nacimiento de Cristo y la destrucción de Jerusalén, 73 años, casi el mismo número que separa el comienzo de la proclamación del Evangelio por Lutero en 1517 y el año 1588. Todo ello permite a Geveren expresar su convicción de que el fin del mundo y la segunda venida de Cristo están a las puertas y que a partir de 1584 podían producirse en cualquier momento.

Por otra parte, y siempre en Inglaterra, Bruno asistió a una batalla político-religiosa en el seno de la sociedad y de la Iglesia reformadas. En septiembre de 1583 fue elegido arzobispo de Canterbury John Whitgift, que inmediatamente desencadenó, de acuerdo con Isabel I, una campaña —que se prolongaría durante toda la estancia de Bruno

[31] *Of the end of this world, and second comming of Christ, a comfortable and most necessarie discourse for these miserable and dangerous dayes*, H. Middleton, Londres, 1583, pág. 28r y sigs. Entre las razones más poderosas para la impía seguridad y confianza del mundo contemporáneo Geveren señala la doctrina filosófica de la eternidad del mundo y especialmente la concepción de la homogeneidad *temporal* de la naturaleza. Esta homogeneidad será precisamente central en el planteamiento bruniano expuesto en los diálogos.

en la isla— contra el protestantismo radical (puritanismo) con el fin de obligarlo a someterse a la política regia y en particular a la política eclesiástica, es decir, al ordenamiento anglicano, reconociendo la *full sovereignty* (plenitud de soberanía) de la reina. Es de todo punto imposible que Bruno no hubiera sabido de este violento enfrentamiento entre el poder político, empeñado en someter a los ministros puritanos a su política eclesiástica, y la insubordinación de éstos. En esta batalla —y ello es importante para los diálogos morales de Bruno, en especial para la *Expulsión de la bestia triunfante*— el Nolano tomó abiertamente partido y se alineó con Isabel I contra la Reforma radical, por una religión civil y de Estado asociada a la unión del poder político y del poder espiritual en la figura del soberano, contra la disolución protestante de las normas de convivencia y los vínculos políticos.

Los diálogos italianos de Giordano Bruno (1584-1585): una alternativa distinta a la crisis

Giordano Bruno había llegado a Londres en abril de 1583, en el punto álgido de la tensión escatológica. Le había precedido, como ya se ha dicho, un mensaje del embajador inglés en París: «El doctor Giordano Bruno Nolano, profesor de filosofía, pretende pasar a Inglaterra; no puedo aprobar su religión». Bruno debía de estar al corriente de la problemática cosmológico-escatológica mencionada (esa curiosa combinación de cosmología aristotélica y escatología cristiana), y es imposible que su despliegue en el Londres de aquellos días le fuera desconocido. Podemos pensar incluso que las obras italianas que Bruno publicó en Londres son una respuesta polémica a esa inquietud europea y a sus fundamentos cosmológicos y teológico-religiosos.

En efecto, los seis diálogos filosóficos en lengua italiana constituyen en realidad una obra única y unitaria, presidida por un diseño global y un programa que se despliega con rigurosa consecuencia desde el principio hasta el final. Dicha obra era una «filosofía» que pretendía ofrecer la recuperación de la verdadera representación del universo, de su relación con Dios y del acceso del hombre a Dios en la naturaleza.[32] Según Bruno, esta verdadera representación del universo se había perdido históricamente como consecuencia del triunfo

[32] Para una exposición más detallada de esta estructura unitaria de los diálogos, *cf.* M. Á. Granada, 2002, «Epílogo».

de la falsa concepción del universo, de la sustancia y de su relación con la divinidad introducidas por Aristóteles y, posteriormente, sancionadas por la religión cristiana, la cual había establecido la fe en Cristo (Verbo divino encarnado y autoinmolado en la cruz para reparación del pecado original humano) como única garantía de vida eterna y triunfo sobre la muerte, al margen, por tanto, de una naturaleza que —finita y caduca; contingente criatura escindida de Dios— no podía mediar entre hombre y principio divino.

La cena de las cenizas

La concepción bruniana del universo pretendía ser una renovación total frente a la concepción tradicional aristotélico-cristiana o, mejor, Bruno creía estar restaurando la verdadera concepción del universo conocida de la Antigüedad con anterioridad a Aristóteles. El primer diálogo *(La cena de le ceneri)* empieza la exposición de esa cosmología por el punto clave: la adopción de la tesis copernicana del movimiento de la Tierra en torno al Sol. Era la tesis central, porque su negación por Aristóteles, a partir de la información inmediata del sentido, no sólo representaba la pérdida de la verdadera cosmología, sino que además implicaba eliminar la filosofía auténtica como empresa intelectual, que era sustituida por una «filosofía vulgar», y la pérdida también de la correcta vinculación entre Dios y el universo. En efecto, la inmovilidad de la tierra central implicaba necesariamente —como bien había visto Aristóteles— la finitud del universo, porque si el mundo debe girar alrededor de la Tierra en veinticuatro horas, su radio —y por consiguiente el mundo mismo— es necesariamente finito: no se puede recorrer una distancia infinita en un tiempo finito. De ahí también la «blasfemia» de que la infinitud divina puede producir un efecto (el universo) finito. Por eso Bruno era consciente de que Copérnico representaba la «aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia». Así, *La cena* reivindicaba la obra de Copérnico como una doctrina cosmológica, frente a su reducción por la cultura contemporánea a un supuesto hipotético para el cálculo geométrico de los movimientos celestes sin pretensiones de realidad cosmológica.[33]

---

[33] *Cf.* el decidido rechazo y la dura crítica, en el diálogo tercero, de la misiva «Al lector, sobre las hipótesis de la obra» con que un autor anónimo —en realidad el teólogo protestante Andreas Osiander, como reveló Kepler en 1609; Bruno des-

Bruno, además, defendía en esta primera obra la cosmología copernicana frente a las objeciones procedentes de la *Física* de Aristóteles (en el diálogo tercero) y del ámbito teológico (la incompatibilidad con la Biblia, cuyo texto literal afirmaba la centralidad e inmovilidad de la Tierra) en el diálogo cuarto. En esta defensa de la cosmología copernicana en el frente teológico (desarrollada en las primeras páginas del diálogo cuarto) Bruno apela a la llamada «teoría de la acomodación» divina a la inteligencia vulgar. Hay, no obstante, una sensible diferencia entre el uso de esta teoría que hace Bruno y el que asume la tradición teológica cristiana (la patrística y en la época contemporánea, por ejemplo, Calvino) y otros copernicanos realistas anteriores, contemporáneos y posteriores a Bruno (Rheticus —el discípulo de Copérnico—, Rothmann, Kepler, Galileo). Todos ellos asumen la «acomodación divina» en el sentido ortodoxo, compatible con el principio de que en materias pertinentes a la salvación las Sagradas Escrituras (en tanto que revelación divina) se dirigen a *todos* los hombres puesto que todos ellos necesitan por igual ser redimidos por Cristo. En cambio, Bruno apela a la acomodación divina en un sentido diferente, más radical y claramente heterodoxo, puesto que para él las Sagradas Escrituras (dadas a los hombres por los «dioses», por «el divino legislador», esto es, por una instancia que no es la divinidad suprema, que para Bruno es absoluta y totalmente separada) no apelan a todos los hombres, sino «al conjunto del vulgo», «a la multitud, que es para quien se establecen las leyes», dejando en libertad «a los sabios, a espíritus nobles y a quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de leyes» para el descubrimiento del auténtico funcionamiento de la naturaleza y para la unión con Dios a través de dicho conocimiento (que constituye, por tanto, una salvación por la vía de la filosofía). En suma, Bruno inserta la teoría de la acomodación divina en el marco de una concepción de la religión como «ley», de acuerdo con la tradición de la filosofía griega y de la filosofía islámica, para la cual la religión es el componente central de la legislación introducida por el legislador-profeta en su obra de construcción de una comunidad política. En este sentido, la religión (toda religión y por tanto también la cristiana) es «ley y forma de vida», es decir, normas externas

conoce su identidad y se refiere a él como «asno ignorante y presuntuoso»— había negado a la obra de Copérnico dimensión física y reducido la tesis del movimiento de la Tierra a mera hipótesis de cálculo.

de comportamiento por cuyo respeto y obediencia el vulgo adquiere la virtud civil y política. Como se atreve a pronunciar Bruno, con palabras que evocan a la vez a Averroes y a Maquiavelo, «el fin de las leyes no es tanto buscar la verdad de las cosas y de las especulaciones como la bondad de las costumbres, el provecho de la civilización, la concordia en los pueblos y la conducta con vistas al bienestar de la convivencia humana, el mantenimiento de la paz y el progreso de los Estados».[34]

Sin embargo, *La cena* iba mucho más allá, puesto que comenzaba a exponer el original desarrollo bruniano del copernicanismo en la dirección de un universo infinito y homogéneo, consistente en la repetición infinita de sistemas solares o planetarios a partir de la interpretación del Sol como una estrella o de las estrellas como soles similares al nuestro, y de la afirmación de que, al igual que el nuestro, también los restantes soles-estrellas están circundados por un número mayor o menor de planetas. *La cena de las cenizas* completaba esta profunda renovación cosmológica con la tesis de que todos los cuerpos celestes están inmersos en un medio fluido (aire puro o éter, puesto que la noción aristotélica de esferas sólidas portadoras de los planetas era una «locura» y «fantasía») por el que se mueven impulsados por su propia alma inteligente. La presentación de este desarrollo infinitista del copernicanismo se da a lo largo de toda la obra, y en este sentido reviste una importancia fundamental el pasaje del primer diálogo conocido como «Elogio del Nolano», en el que Bruno hace un elogio de sí mismo (con su portavoz Teófilo como persona interpuesta) como restaurador de la verdad cosmológica e incluso moral-religiosa:

> El Nolano [...] ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros, podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían sido cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes y ver lo que verdaderamente se encontraba allá arriba, liberándose de las quimeras introducidas por aquellos que (salidos del fango y cavernas de la Tierra, pero presentándose como Mercurios y Apolos bajados del cielo) con multiforme impostura han llenado el mundo entero de infinitas locuras, bestialidades y vicios como si fueran otras tantas virtudes, divinidades

[34] Sobre este importante aspecto remitimos al lector a nuestros trabajos: M. Á. Granada, 2002, caps. 3.2, 4 y 6, y M. Á. Granada, 2005, «Introducción».

y disciplinas, apagando aquella luz que hacía divinos y heroicos los ánimos de nuestros padres, aprobando y confirmando las tinieblas caliginosas de sofistas y asnos. [...] ha surcado el aire, penetrado el cielo, recorrido las estrellas, atravesado los márgenes del mundo, disipado las imaginarias murallas de las primeras, octavas, novenas, décimas y otras esferas que hubieran podido añadirse por relación de vanos matemáticos y por la ciega visión de los filósofos vulgares. Así, a la vista de todos los sentidos y de la razón, abiertos con la llave de una diligentísima investigación aquellos claustros de la verdad que nosotros podemos abrir, desnudada la velada y encubierta naturaleza, ha dado ojos a los topos, iluminado a los ciegos que no podían fijar los ojos y mirar su imagen en tantos espejos que por todas partes se les enfrentan; ha soltado la lengua a los mudos que no sabían y no se atrevían a explicar sus intrincados sentimientos; ha restablecido a los cojos, incapaces de hacer con el espíritu ese progreso que no puede hacer el compuesto innoble y disoluble [...].[35]

También a lo largo de la defensa del movimiento de la Tierra en los diálogos tercero y cuarto aparecen puntualmente exposiciones sumarias de la cosmología infinitista bruniana. Pero es en el diálogo quinto donde Bruno acomete un primer intento de presentación de sus propias concepciones a partir de la petición de un personaje en la conclusión del diálogo cuarto:

¡Ea, ya hemos conversado bastante por hoy! Por favor, Teófilo, volved mañana, que quiero escuchar algún otro punto acerca de la doctrina del Nolano, ya que la de Copérnico, aunque cómoda para los cálculos, no es, sin embargo, segura y expedita en lo que se refiere a las razones naturales, que son las principales.

De la causa, el principio y el uno

El diálogo *De la causa, principio et uno* presenta los fundamentos metafísicos de la cosmología infinitista: la «unidad» de la sustancia «infinita» y el carácter de los individuos particulares de accidentes o modos de la sustancia única sometidos a un proceso incesante de «mutación» y «alternancia vicisitudinal» en el que el «ser» permanece constante, puesto que «ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser», como se dice en el diálogo quinto de esta obra. Esta

---

35 Para una explicitación del sentido y dimensión últimas de este manifiesto y proclamación filosófica, *cf.* M. Á. Granada, 2005, cap. III.

doctrina permitía a Bruno refutar como ilusión infantil el miedo a la muerte que —a partir de la errónea concepción aristotélica de la sustancia como el compuesto hilemórfico individual, sujeto de generación y corrupción— había servido de base al error cristiano, al triunfo histórico de la fe en Cristo como única vía y garantía del triunfo sobre la muerte. Frente a ello la filosofía, decía Bruno refiriéndose a Pitágoras, «no teme a la muerte, sino que espera la mutación» (diálogo quinto).

En *De la causa* hacía también converger los grados del ser o hipóstasis ontológicas (Dios, inteligencia, alma, cuerpo, materia) en una única realidad ontológica homogénea y uniforme: la infinita naturaleza animada como efecto necesario de la infinita potencia activa divina que en ella *ex-plica* (inmanencia divina al universo infinito) lo que en ella misma está *com-plicado* (trascendencia o prioridad conceptual de la divinidad como causa). El universo infinito era, en suma, la composición o conjunción de materia y forma o alma, los dos principios opuestos pero coextensivos (no hay, por tanto, materia inanimada ni formas o almas separadas de la materia) que coinciden en el Uno infinito como unidad indiferenciada (es una manifestación más de la *coincidentia oppositorum* o «coincidencia de los opuestos» en la divinidad, un importante concepto que Bruno toma directamente de Nicolás de Cusa). De este modo el universo infinito devenía el verdadero «retrato» y «simulacro» de Dios, la producción «unigénita» que recuperaba su carácter de auténtico y único Verbo divino, a través de cuya contemplación o conocimiento el filósofo accede a la unión con la divinidad.

Este diálogo es el que presenta una estructura y una disposición más sistemáticas de toda la serie. Como se ha dicho, la exposición de la metafísica subyacente al universo infinito comienza propiamente en el diálogo segundo, ya que el primero —redactado con posterioridad a los demás— está dedicado a defender *La cena* de los ataques de que había sido objeto. El diálogo segundo comienza con unas páginas en las que Bruno, desde unas posiciones en apariencia teísticas, distingue entre filosofía (como conocimiento de la naturaleza a partir de las facultades naturales del hombre) y teología (conocimiento de la divinidad a partir de la revelación de que ella misma ha beneficiado al hombre). Según esto, el conocimiento de la divinidad estaría vedado a la filosofía, tanto más cuanto que (se dice) la naturaleza es el producto de la libre voluntad divina y además es infinita. De aquí se deduce, además, la inferioridad de la filosofía con respecto a la teología (revelada) en tanto que sólo ésta accede al conocimiento de la di-

vinidad. El portavoz de Bruno (Teófilo) parece afirmar la ausencia de un conocimiento de la divinidad en la filosofía o ciencia:

> [...] puesto que no vemos perfectamente este universo cuya sustancia y lo principal es tan difícil de comprender, resulta que conocemos el primer principio y la primera causa por su efecto con mucha menor razón de la que podemos conocer a Apeles por medio de las estatuas a las que ha dado forma, ya que a éstas las podemos ver todas y examinarlas parte por parte, pero no ya el grande e infinito efecto de la potencia divina. [...] Haremos bien, por lo tanto, si nos abstenemos de hablar de un objeto tan elevado.

Y sin embargo, en una inversión sorprendente del planteamiento, basada en la adopción de una concepción inmanentista de la relación de la divinidad con el universo en tanto que la producción a la vez necesaria y libre de la infinita potencia divina que en ella se actualiza totalmente, Bruno afirma, a través siempre de su portavoz Teófilo, que la filosofía adquiere un conocimiento de la divinidad en ese retrato suyo que es la naturaleza infinita, de lo cual resulta que la filosofía es el supremo conocimiento humano:

> [...] dignísimos de alabanza son aquellos que se esfuerzan por conocer ese principio y causa, por aprehender su grandeza en la medida de lo posible, reflexionando con los ojos de percepciones reguladas acerca de estos magníficos astros y cuerpos luminosos que son otros tantos mundos habitados, grandes animales y excelentísimos númenes, los cuales parecen y son innumerables mundos no muy diferentes de éste que nos contiene. Estos mundos, siendo imposible que tengan el ser por sí mismos, dado que son compuestos y disolubles (aunque no por ello merezcan ser disueltos, como está muy bien dicho en el *Timeo*), es necesario que conozcan principio y causa. Y por consiguiente, con la grandeza de su ser, de su vida y de su modo de operar, muestran y pregonan en un espacio infinito, con voces innumerables, la infinita excelencia y majestad de su primer principio y causa. Dejando por tanto, como vos decís, aquella consideración [de la divinidad en sí misma, separada o *ab-soluta*] en tanto que es superior a todo sentido e intelecto, centramos nuestra consideración en el principio y la causa en tanto que, al modo de vestigio, o bien es la naturaleza misma o bien reluce en el ámbito y seno de la misma.

A continuación, Bruno presenta el conocimiento filosófico de la divinidad en tanto que principio y causa de la naturaleza infinita. El

Nolano toma la distinción entre causa y principio de la escolástica aristotélica contemporánea, que denominaba «causa» a las causas eficiente y final (en tanto que externas a su efecto) y «principio» a las causas material y formal (en tanto que internas o inmanentes al efecto):

> [...] principio es aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto, como suele decirse de la materia y de la forma, las cuales permanecen en el compuesto, o bien de los elementos de que la cosa se compone y en los cuales se disuelve. Llamas, en cambio [habla el interlocutor del portavoz de Bruno, tratando de expresar la concepción del filósofo], causa a lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto, como es el caso del eficiente y del fin al que se ordena la cosa producida.

Así, el resto del diálogo segundo se concentra en la exposición de la concepción bruniana de las causas eficiente y final del universo. Por lo que se refiere a la primera, «afirmo —dice Bruno— que el eficiente físico universal es el intelecto universal, el cual es la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es su forma universal». De esta manera, el eficiente del universo es una inteligencia divina y externa a su efecto en la medida en que designa la causa divina última, pero en tanto que «facultad del alma del mundo» que se identifica con «su forma universal» (con el principio formal) resulta ser inmanente al universo infinito. Causa eficiente y causa o principio formal coinciden, y de esta manera universo y Dios comienzan a converger. Sobre la causa final Bruno afirma:

> El objetivo y la causa final que se propone el eficiente es la perfección del universo, la cual consiste en que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la materia, en cuyo fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia.

Resulta, por consiguiente, que la causa final no es trascendente y separada con respecto al universo, o bien es Dios mismo en la medida en que el universo es su propia autoproducción o expresión. Y por esto el universo es infinito en tanto que actualización de todo lo posible, de todo lo *com-plicado* en la divinidad y que se *ex-plica* en el universo en el plano extensivo (espacial y temporal) del infinito,

pero también en el plano intensivo, de la actualización de todas las formas en cada una de las partes de la materia en la medida en que ello es posible.

Los diálogos tercero y cuarto se concentran en la exposición de la materia como principio del universo infinito coextensivo a la forma, esto es, al alma universal de la que se ha hablado en el diálogo segundo. Hay, por tanto, un desequilibrio en la extensión concedida al tratamiento de los dos principios. Bruno —y éste es uno de los puntos sobresalientes y más originales de este diálogo— lleva a cabo una auténtica reivindicación de la materia. Lejos de ser un *prope nihil* («casi nada»), como sostenía la tradición platónica y espiritualista, el principio del mal opuesto a su contrario el bien, la materia es, según Bruno, principio coextensivo al alma, una «potencia pasiva» o potencia de ser hecho que debe ser necesariamente tan infinita como la «potencia activa» o potencia de hacer del alma (de la divinidad en su acción inmanente al universo). Es más, coincidiendo con el Cusano, pero radicalizando su concepción en la dirección de la identificación de Dios con el universo infinito, Dios no es sólo Acto puro, Inteligencia separada de la materia, sino la unidad indiferenciada de potencia activa (Acto, Inteligencia) y potencia pasiva (Materia). En el mismo sentido, para Bruno el universo infinito es la unidad de potencia y acto, o sea, es todo lo que puede ser, por tanto, es infinito, aunque haya una diferencia con respecto al principio divino:

> Por tanto, toda potencia y acto, que en el principio están como complicados, unidos y son uno, en las demás cosas están explicados, dispersos y multiplicados. El universo, que es el gran simulacro, la gran imagen y la unigénita naturaleza, es él también todo lo que puede ser, en el plano de las especies mismas y miembros principales y por contener toda la materia (a la cual no se añade y de la cual no se quita nada) así como la forma toda y única. Sin embargo, no es ya todo lo que puede ser en el plano de las diferencias, modos, propiedades e individuos mismos; por eso no es más que una sombra del primer acto y primera potencia y por tanto en él la potencia y el acto no son absolutamente la misma cosa, ya que ninguna parte suya es todo lo que puede ser. Además de por ese modo específico que hemos dicho, el universo es todo lo que puede ser según un modo explicado, disperso, diferenciado; su principio lo es unitaria e indiferentemente, porque todo es todo y lo mismo simplicísimamente, sin diferencia y distinción.

Esta reivindicación de la materia culmina en el diálogo cuarto, donde se muestra que, lejos de apetecer las formas extrañas y ajenas a ella, la materia contiene todas las formas («la materia saca las formas como de su propio interior y no las recibe por así decir de fuera»), esto es, el alma o principio formal y el intelecto universal (causa eficiente) son coextensos e internos a la materia. Lejos de ser «casi nada», la materia es «cosa divina, óptima progenitora, engendradora y madre de las cosas naturales». Bruno no cae, sin embargo, en el error de reducir alma e intelecto a la materia como principio único, sino que materia y forma coinciden en el uno, en el que vienen a ser indiferentes y donde ninguno de ellos sofoca al otro.

Finalmente, el diálogo quinto culmina la doctrina metafísica con un himno a la unidad en el que la filosofía adquiere una tonalidad religiosa: «el universo es uno, infinito, inmóvil». El universo, como sustancia una e infinita, es inmóvil, esto es, la mutación se da en los modos o individuos finitos que lo componen, permaneciendo él (la sustancia única) inmutable:

> Me diréis: ¿por qué, entonces, las cosas cambian, la materia particular se esfuerza por alcanzar otras formas? Os respondo que ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser. Y aquí está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser. Y no puede tener en acto todas las circunstancias y accidentes, porque muchas formas son incompatibles en un mismo sujeto, ya sea porque son contrarias o porque pertenecen a especies distintas; así no puede darse un mismo sujeto individual bajo los accidentes de caballo y de hombre, bajo las dimensiones de una planta y de un animal. Además, el universo comprende todo el ser totalmente, porque fuera y más allá del ser infinito no existe nada, ya que no existe fuera ni más allá; en cambio, cada una de las cosas del universo comprende todo el ser, pero no totalmente, porque más allá de cada una existen infinitas otras. Entended, pues, que todo está en todo, pero no totalmente y omnímodamente en cada cosa. Entended, pues, que cada cosa es una, pero no de un solo modo. Por eso no miente quien dice que uno es el ente, la sustancia y la esencia, el cual —como infinito e ilimitado, tanto según la sustancia como según la duración, la magnitud y el poder— no tiene carácter de principio ni de principiado, porque concurriendo todo en unidad e identidad —quiero decir, en un mismo ser— viene a tener un valor absoluto y no relativo. (*Causa*, v.)

Del infinito: el universo y los mundos

En el diálogo *De l'infinito, universo e mondi* Bruno vuelve a la problemática cosmológica y física ya abordada en *La cena*. El Nolano pretende efectuar una presentación más sistemática de los puntos sobresalientes de su cosmología, más allá de la exposición que había adelantado en el primer diálogo, cuando se había decidido a explicitar su propio desarrollo de la cosmología copernicana. Y Bruno realiza dicho objetivo en directa oposición a Aristóteles, pues si él es la restauración del «sol de la antigua filosofía verdadera» tras la aurora copernicana, lo es porque Aristóteles «ha pervertido toda la filosofía natural» (diálogo segundo). La oposición a Aristóteles, como profeta del período de tinieblas al que Bruno pone fin con su restauración del universo infinito y homogéneo, se manifiesta ya en el título de la obra. En efecto, *Del infinito: el universo y los mundos* es la réplica a la obra cosmológica de Aristóteles *De caelo et mundo (Del universo y el mundo)*,[36] y con el título de su obra Bruno pretende mostrar su antagonista y al mismo tiempo explicitar el punto fundamental en torno al cual gira la disputa y de cuya correcta o incorrecta solución depende la suerte histórica de la filosofía e incluso de la humanidad: el «infinito». El título de la obra de Aristóteles expresa sólo implícitamente la referencia al problema y la solución finitista (en la unicidad del mundo, cuya necesaria finitud pretende haber demostrado Aristóteles en los primeros capítulos de su obra), mientras que Bruno decide hacer explícito el problema básico y el enfrentamiento con Aristóteles titulando su obra *Del infinito* y añadiendo la distinción conceptual entre «universo» (infinito) y «mundos» (en plural) infinitos a su vez en número frente a la singularidad aristotélica y la errónea identificación de universo y mundo.

Las citas constantes de *Acerca del cielo* muestran que la polémica antiaristotélica de Bruno se dirige fundamentalmente contra esta obra. Por otra parte, la estructura misma de la obra de Bruno lo manifiesta claramente: la primera parte, formada por los diálogos primero y segundo, establece la posibilidad y la necesidad del «universo infinito» (diálogo primero) para refutar a continuación (diálogo se-

[36] Se trata del tratado *Acerca del cielo*. Esta obra era citada frecuentemente en la tradición latina, a la que Bruno se refiere como *De caelo et mundo* por dos razones: *a*) para resolver la ambigüedad del término *caelum* (*ouranós* en griego), que significa tanto «cielo» como «mundo o universo», y *b*) porque frecuentemente el *De caelo* iba seguido del tratado (entonces considerado auténtico de Aristóteles y hoy tenido mayoritariamente por apócrifo) *De mundo et Alexandrum (Peri Kósmon)*.

gundo) los argumentos aducidos en contra por Aristóteles (*Acerca del cielo*, I, 5-7); la segunda parte (diálogos tercero y cuarto) muestra la conveniencia y la necesidad de los infinitos «mundos» (diálogo tercero) y refuta (diálogo cuarto) los argumentos en contra del filósofo griego (*Acerca del cielo*, I, 8-9). Finalmente, el diálogo quinto recapitula toda la discusión anterior en la forma especular de una exposición de los argumentos aristotélicos en *Acerca del cielo* a favor de la finitud del universo y de la unicidad del mundo, a la cual sigue su disolución y por consiguiente el establecimiento de la infinitud del universo y de los mundos. Lo nuevo en este diálogo conclusivo es el énfasis en la verdad de la filosofía bruniana del infinito mediante el expediente retórico de presentar su adopción por parte de su detractor inicial (el personaje Albertino, un aristotélico con genuina capacidad filosófica y autonomía de juicio), que pone punto final a la obra con una loa entusiasta de Bruno y la exhortación a «perseverar en la divina empresa y alto esfuerzo», esto es, a concluir «el entero edificio de nuestra filosofía» (diálogo quinto, conclusión), o lo que es lo mismo, a formular las consecuencias prácticas (en el ámbito de la moral, la política, la religión) de la cosmología infinitista.

Del infinito, y en general la filosofía bruniana fundada en el concepto de infinito, porta al mundo «nuevas» que se pretenden un evangelio de carácter antiaristotélico, aunque hemos de precisar inmediatamente —para evitar toda confusión— que se trata en todo caso de un evangelio de carácter filosófico, destinado a poner fin a la corrupción introducida por Aristóteles («no es una edad de oro lo que ha aportado Aristóteles a la filosofía»), precisamente por haber negado el infinito. Podemos decir incluso que, en la medida en que el pensamiento de Aristóteles descansa en la experiencia inmediata del sentido como criterio de verdad que establece la centralidad y la inmovilidad de la Tierra, con él «se apaga la luz [de la divina inteligencia]» y, por tanto, se pone punto final a la filosofía como empresa intelectual, propia de los hombres superiores, reemplazada por una «filosofía vulgar» que recibe la adhesión del vulgo pero en realidad sólo es filosofía de nombre. El evangelio bruniano reivindica la filosofía en el sentido propio, cuya restauración se manifiesta en la afirmación, por vía de la consideración intelectual, de los dos principios del movimiento de la Tierra y del universo infinito. A este respecto hemos de señalar al lector la importancia decisiva de la demostración (en el primer diálogo) de la infinitud «necesaria» del universo (no sólo en el plano del espacio, que es el que Bruno

ciertamente contempla, sino también en el plano temporal: el universo homogéneo es eterno y, por tanto, posee una estructura estable),[37] demostración que procede en dos pasos: *a)* a partir de la potencia pasiva de la materia (o del espacio homogéneo e indiferente para acoger en su seno infinitos mundos semejantes a éste que está presente en esta región indiferente del espacio), y *b)* a partir de la potencia activa (infinita) del eficiente divino. En este segundo paso, Bruno argumenta, a partir del principio platónico de plenitud y de la necesaria coincidencia en Dios de potencia, voluntad y producción, que si Dios es infinito y su potencia es infinita, también debe serlo su voluntad y su producción, so pena de atribuir a Dios una «envidia» en relación con su posible efecto y concebir una imposible composición y mutabilidad en la divinidad.[38]

La dimensión de la filosofía bruniana como «evangelio» filosófico se muestra con toda claridad en la conclusión de la epístola proemial del presente diálogo, que constituye un rotundo manifiesto que reivindica la filosofía como conocimiento supremo, perfección del hombre en la que éste encuentra la máxima felicidad que puede alcanzar, puesto que a través del conocimiento que la filosofía procura de la naturaleza y de la relación de ésta con la divinidad el hombre alcanza los principios de un comportamiento moral virtuoso, la unión con Dios que le es posible naturalmente y, por tanto, el verdadero Paraíso. Lo indica con toda claridad el siguiente pasaje:

> Ésta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre y que consiste en esta y tal compostura, porque lo libera del solícito afán de los placeres y del ciego sentimiento de los dolores, le hace gozar del presente y no temer más que esperar del futuro.

---

37 Podríamos decir, extrapolando un poco, que el universo infinito *ex-plicado* a partir de Dios en una explosión (suerte de *big bang*) *ab aeterno* es estable a lo largo de toda su existencia eterna.

38 Sobre este importante tema *vid.* M. Á. Granada, «"Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo." La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en *Letture bruniane I.II del Lessico intellettuale europeo* 1996.1997 [ed. de E. Canone], Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, págs. 151-188, y A. del Prete, «"L'attiva potenza dell'efficiente" et l'univers infini. Giordano Bruno à propos de l'oisiveté de Dieu», en *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno* [ed. de T. Dagron y H. Védrine], París, Vrin, 2003, págs. 113-131.

Estas páginas finales de la epístola proemial al *Del infinito* van, por tanto, mucho más allá de una presentación de la cosmología expuesta en el diálogo. Constituyen, como se ha dicho, una especie de manifiesto filosófico que amplía la temática cosmológica a las implicaciones morales de la recuperación de la filosofía verdadera. En suma, es una exposición sintética del sentido y del contenido del conjunto de los diálogos italianos como una obra unitaria que culmina, en los diálogos morales posteriores a *Del infinito*, con la formulación de las consecuencias morales de la filosofía teorética y, más concretamente, con la restauración de la filosofía como vía propia del sabio al conocimiento y unión con Dios mediante la «contemplación» de la naturaleza infinita en que Dios se expresa, con independencia de la religión destinada a dar al vulgo la Ley que permite establecer una comunidad política armónica y pacificada. Giordano Bruno no pretendía que la filosofía sustituyera a la religión; del mismo modo que la distinción entre la mayoría «vulgar» —cuyo conocimiento no rebasa la percepción sensible y la imaginación— y la minoría «sabia» es una distinción permanente, porque responde a la ley de la naturaleza, también la distinción y la separación entre religión y filosofía son permanentes. *Del infinito* (y en general la obra unitaria de los diálogos) aspira a restaurar la filosofía como la vía propia del sabio (del hombre superior o de «los sabios, espíritus nobles y quienes son verdaderamente hombres, los cuales hacen lo que conviene sin necesidad de leyes», como había dicho el diálogo cuarto de *La cena*) a la unión con Dios, frente a la exagerada pretensión de la religión cristiana de que la fe en Cristo, como único mediador y redentor universal, es la única vía, camino y verdad.

Expulsión de la bestia triunfante

El significado y el alcance de *Spaccio de la bestia trionfante* no son ciertamente transparentes, y no podía ser de otra manera dada la radical polémica anticristiana que en ella se desarrolla, polémica que rebasaba con creces la habitual disputa confesional de la época para adquirir la dimensión de una refutación de los fundamentos mismos de la religión de Cristo y de un ataque directo contra su fundador. Bruno estaba obligado a exponer su pensamiento de forma relativamente «velada», aunque dando al lector avisado y atento la posibilidad de «descodificar» el mensaje, al menos en sus motivos y conceptos centrales.[39]

[39] Sobre esta dimensión de la obra, *cf.* J.-P. Cavaillé, «Théorie et pratique de la dissimulation dans le *Spaccio de la bestia trionfante*», en *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno* [ed. de T. Dragon y H. Védrine], París, Vrin, 2003, págs. 47-63.

La obra presenta la forma externa de un diálogo entre Saulino y Sofía (la Sabiduría)[40] en el que Sofía describe a su modesto interlocutor (designado mediante el apellido materno de Bruno) el desarrollo de una reciente asamblea de los dioses olímpicos que ha acometido la tarea de reformar el mundo, más concretamente el cielo estrellado, tema relativamente difundido en la literatura griega tardía y renacentista. De esta manera la obra parecía inscribirse formalmente en la literatura cómico-satírica que giraba en torno a los dioses olímpicos y a la mitología estelar, pero la «Epístola explicativa» que Bruno antepone a la obra no esconde que todo ello es una alegoría. Los dioses reunidos en cónclave son una alegoría de las facultades humanas y, en particular, Júpiter es una alegoría del intelecto humano; por su parte, el cielo estrellado objeto de la reforma es el universo moral humano:

> El mismo Júpiter es puesto como gobernador y motor del cielo para dar a entender que en cada hombre, en cada individuo, se contempla un mundo, un universo; por Júpiter gobernador se significa la luz intelectual que dispensa y gobierna en ese mundo y distribuye en ese admirable edificio los grados y sedes de las virtudes y vicios (Epístola explicativa).

Queda claro que el tema de la obra es moral, y desde una perspectiva no sólo individual sino sobre todo colectiva. El cielo estrellado representa los «vicios» que han triunfado históricamente en el individuo y en la sociedad (vicios elevados al «cielo» u «Olimpo», tenidos por virtudes) y que ahora deben dejar paso a las auténticas «virtudes», de acuerdo con la conciencia bruniana de mutación vicisitudinal que —como consecuencia de la recuperación de la verdad cosmo-onto-teológica promovida en los diálogos anteriores— debe acontecer en la sociedad europea, donde la corrupción moral ha llegado al punto máximo:

> [...] después de comer, esto es, tras haber gustado la ambrosía del virtuoso celo y haber bebido el néctar del divino amor; en torno al mediodía o

[40] Sabiduría (como a continuación Ley, Justicia, Verdad, etc.) son presentadas por Bruno como personificaciones alegóricas de virtudes que recuperan su lugar en «el cielo», esto es, en el ánimo del sujeto individual y colectivo. Lo mismo ocurre con los términos antagónicos (necia Fe, Impostura, etc.) que designan los vicios que son depuestos en la reforma moral. Hemos mantenido las mayúsculas para diferenciar el uso bruniano de nuestras referencias a los diferentes conceptos designados por las alegorías.

> en el momento exacto del mediodía, esto es, cuando menos daño nos hace el error enemigo y más nos favorece la amiga verdad, en el instante del más lúcido intervalo. Entonces tiene lugar la expulsión de la bestia triunfante, es decir, de los vicios que predominan y suelen conculcar la parte divina; se purifica el ánimo de errores y se le adorna con virtudes, por amor de la belleza que se ve en la bondad y justicia natural, por deseo del placer que deriva de sus frutos y por odio y temor a la fealdad y displacer contrarios.

El cielo estrellado, que en la obra sólo es —repetimos— una alegoría de los vicios depuestos y virtudes entronizadas, está representado en los términos establecidos por la tradición cosmológica secular, de Aristóteles y Ptolomeo a Copérnico y la cosmología contemporánea: como las cuarenta y ocho constelaciones en que se agrupaban las 1.022 estrellas equidistantes del centro y constitutivas del censo total de la esfera de las fijas, según la tradición y tal como se representan en los primeros mapas celestes impresos (los de Durero de 1515, reproducidos en las láminas 1 y 2, al final de la epístola explicativa). Evidentemente, Bruno —que ha hecho saltar en pedazos ese orbe estelífero para dispersar las innumerables estrellas por el espacio infinito— sólo puede aceptar tal representación como un recurso literario:

> [...] tema de nuestro trabajo es este mundo, tomado según como se lo imaginan necios matemáticos y como lo admiten físicos no más sabios, entre los cuales los peripatéticos son los más vanos, no sin un fruto presente para nosotros: dividido en primer lugar en muchas esferas y distribuido después en unas cuarenta y ocho imágenes, en las que creen primeramente dividido un cielo octavo, estelífero, llamado vulgarmente «firmamento» (Epístola explicativa).

Siguiendo la pauta mnemotécnica proporcionada por la secuencia de las constelaciones celestes, Bruno presenta como principio de la reforma moral y religiosa de la sociedad europea (del correcto planteamiento de la Ley y la Justicia) la Verdad (el correcto conocimiento del universo y de su relación con la divinidad frente a Falsedad, Hipocresía, Impostura, los vicios antitéticos expulsados; representada por la constelación polar de la Osa Menor). Acompañan inmediatamente a la Verdad Prudencia-Providencia y Sabiduría, asociadas a su vez a las constelaciones del Dragón y de Cefeo. La Sabiduría, además, se opone a la necia Fe, o sea, a la «fe» paulino-luterana en Cristo salvador y

fuente de justicia, la cual es destronada del lugar eminente al que sólo había podido acceder de la mano de los vicios contrarios a la Verdad, cuya deposición es su propia ruina.

Sólo Verdad, Prudencia y Sabiduría permiten el establecimiento de una Ley y Justicia correctas, las cuales son ciertamente divinas, pero lo son en tanto que naturales. El restablecimiento de la Ley y la Justicia (presentadas en las constelaciones de Boötes [el Boyero] y la Corona Boreal) es uno de los temas fundamentales del diálogo y está presidido por la tesis (consecuencia de la doctrina asentada en las obras anteriores) de que la voluntad divina fuente de la ley y de la justicia se expresa en y «sólo» en la naturaleza, porque ésta, en tanto que infinita, es la expresión necesaria y única de Dios, el auténtico Verbo o Hijo divino encarnado (como *unigenita natura* había sido designada significativamente en *De la causa*). Por eso, la relación y el diálogo del hombre con la divinidad tienen lugar solamente en la naturaleza y nunca al margen de ésta, en una presunta donación sobrenatural. La ley y la justicia divinas coinciden por consiguiente con la ley y la justicia naturales y, por ende, con la ley y la justicia racionales (la Ley es hija de la Sabiduría), puesto que la razón que accede al conocimiento de la ley natural descubre simultáneamente la ley divina.

Bruno desarrolla este tema mediante la crítica de la concepción paulino-luterana de la ley y de la justicia, siguiendo en buena medida la pauta de la crítica erasmista a Lutero en el *De libero arbitrio*. En el extenso tratamiento de las constelaciones de Boötes, la Corona y Hércules (la Fortaleza, el poder soberano que ejecuta la ley y administra la justicia) a lo largo de los diálogos I, 3 y II, 1, Bruno rechaza la concepción reformada (que para él es una reafirmación de la doctrina cristiana) de una ley divina de imposible cumplimiento por los hombres (en virtud de una naturaleza humana radicalmente corrompida por el pecado original adámico; la noción de pecado original, paraíso u edad de oro y el monogenismo adámico serán posteriormente rechazados por Bruno en el diálogo III, 1 y en la constelación de Acuario), con la consecuencia de una imposible justicia humana activa (el hombre no puede ser justo o injusto en virtud del propio obrar) y de la sola realidad de una justicia pasiva, imputada, gratuita en virtud de la fe en Cristo, con independencia de las obras propias carentes de mérito. Es, en suma, toda la doctrina de la «justicia de la fe» luterano-calvinista lo que Bruno rechaza para postular la nulidad y el sinsentido de una ley de imposible cumplimiento:

> [...] dos son las manos con las que toda ley tiene el poder de obligar: una es la de la justicia, la otra la de la posibilidad y cada una de ellas está moderada por la otra, dado que si bien hay muchas cosas posibles que no son justas, nada, sin embargo, es justo que no sea al mismo tiempo posible. [...] no debe ser aceptada ninguna ley que no tenga por finalidad la convivencia humana. [...] tanto si viene del cielo como si sale de la tierra, no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no aporta utilidad y ventaja, que no conduce al fin óptimo [...], enderezar los ánimos y reformar los ingenios de tal manera que produzcan frutos útiles y necesarios para la convivencia humana [...] (Diálogo II, 1).

Como muestra este pasaje, la reivindicación de una justicia activa de las obras y la consiguiente remuneración de los méritos y deméritos propios coincide con la adopción de una concepción de las religiones como leyes *(leges)* dadas al vulgo para su educación moral y de su articulación política en el Estado, en la perspectiva del progreso moral y material, tal como ya se había adelantado en *La cena*. Se entiende que todas las religiones son positivas y divinas si cumplen ese objetivo (de hecho, Bruno efectúa una encendida defensa de la religión romana en la línea del Maquiavelo de los *Discursos*). La crítica de la Reforma protestante y del cristianismo en su conjunto a partir de una concepción inmanente y político-moral de la religión desautoriza toda concepción de la religión y del vínculo hombre-Dios al margen de la naturaleza; es más, rechaza la remuneración en virtud de la fe en Cristo (al margen de los propios méritos) y en el marco de un futuro escatológico heterogéneo con respecto a la naturaleza y su orden (Juicio Final o juicio del mundo; Paraíso o Infierno) para establecer la remuneración de la propia justicia o injusticia en un «juicio en el mundo» («el juicio universal por medio del cual cada uno será premiado o castigado en el mundo según la medida de sus méritos y delitos», Diálogo I, 3) a través de la «rueda de la metamorfosis» o «sempiterna alternancia vicisitudinal», es decir, de las sucesivas vinculaciones del alma con otras configuraciones corpóreas (de una u otra especie) en el universo infinito, eterno y homogéneo.

El diálogo alcanza un nuevo punto culminante en la constelación de Capricornio (III, 2). Capricornio es Pan, jeroglífico de la máquina mundana, de la naturaleza universal, y al mismo tiempo símbolo de la metamorfosis natural, puesto que Pan enseñó a los dioses olímpicos —refugiados en Egipto— la vía para burlar el ataque del gigante Tifón por medio de la metamorfosis en bestias. No es, por tanto, ex-

traño que en el tratamiento de esta constelación Bruno lleve a cabo una apasionada defensa de la religión egipcia (de su culto a la divinidad manifiesta o contraída en las especies naturales) y que en el curso de ésta haga su única y poderosa aparición Isis, diosa que, por lo demás, se había convertido en la religión pagana tardía en expresión de la divinidad universal inmanente a la naturaleza: ***natura est deus in rebus*** («la naturaleza es dios en las cosas»), dice Bruno anticipándose al *Deus sive natura* de Spinoza.

Y sin embargo, constata Bruno, esa religión antigua «se ha perdido», desplazada y sustituida por la religión de Cristo, cuyo triunfo —posibilitado por el error cosmológico, ontológico y teológico de Aristóteles— es, en realidad, aunque ella crea lo contrario, el triunfo del error y del vicio, la imposición sobre las conciencias de una «fábula inútil y perniciosa», de acuerdo con la ley vicisitudinal que rige la historia como sucesión alternante de períodos de verdad-virtud y períodos de error-vicio. Llegados a este punto, no nos puede sorprender ver a Bruno aducir, en cita casi completa, en boca de Hermes Trismegisto, el famoso «Lamento» del *Asclepius* hermético —que la tradición cristiana (Lactancio, san Agustín, Ficino) tenía por profecía— del triunfo del cristianismo sobre la religión pagana. Bruno aduce el testimonio en la línea de san Agustín, subrayando que, de hecho, Hermes «lamenta» el triunfo del cristianismo («Trismegisto deplora la pérdida de aquel mágico rito por el que la divinidad se comunicaba tan cómodamente con los hombres»), pero a diferencia del santo asume las valoraciones herméticas de las dos religiones enfrentadas: la religión antigua es verdad, luz, norma moral justa y eficaz; la religión de Cristo será error, tinieblas, fábula perniciosa y demoníaca, subvertidora de los valores: «Sólo quedarán ángeles nocivos que mezclados con los hombres forzarán a los desgraciados a atreverse a todo mal como si fuera justicia, dando materia a guerras, rapiñas, engaños y todas las otras cosas contrarias al alma y a la justicia natural». Bruno llega incluso a manipular el texto para hacer más patente la presencia en él no sólo del anuncio de la nueva religión cristiana, sino también, en primer lugar, del momento contemporáneo (la segunda mitad del siglo XVI con las guerras de religión en Europa y la colonización de América) como culminación de la disolución social causada por la subversión cristiana de los valores, y por la perversión de la ley y de la justicia naturales que sigue al divorcio de divinidad, naturaleza y hombre; en segundo lugar, del anuncio del profeta (el mismo Giordano Bruno) destinado a aportar la recupera-

ción de la verdad sobre la divinidad, el universo y el hombre y, con ello, a restaurar los valores subvertidos, posibilitando el advenimiento de una nueva época de luz en la rueda vicisitudinal del tiempo:

> Y esto será la vejez y el desorden y la irreligión del mundo. Pero no temas, Asclepio, porque después de que hayan sucedido estas cosas, entonces el señor y padre Dios [...] mediante [...] ministros de su justicia misericordiosa, sin duda alguna pondrá fin a semejante mancha, llamando de nuevo el mundo a su antiguo rostro (Diálogo III, 1).

Quedaba así clara la conciencia bruniana de ser profeta investido por el destino de una misión antitética a la de Cristo, de ser en suma y en cierto modo el Anticristo, cuya bondad —frente a los temores de los seguidores de la religión de Cristo— no iba a ofrecer duda alguna al *esprit fort* de pensamiento liberado.[41]

A diferencia de la mayoría de las constelaciones, que representan vicios y por tanto son expulsadas del cielo para dejar paso a virtudes, Capricornio permanece en el cielo por representar una virtud y una verdad. Además de la metamorfosis de los modos finitos en el seno de la sustancia única divina que es la naturaleza, Capricornio representa las virtudes de la Soledad, el Desierto, la Contracción, es decir, la vida contemplativa y solitaria del «filósofo» que tiene como único objeto de su amor la Sabiduría y la divinidad, a la que trata de alcanzar mediante la profundización en el conocimiento de la naturaleza una e infinita, mediante la progresiva contracción hacia la unidad. De ahí que Capricornio exprese también la «Libertad de espíritu» (la libertad filosófica que las *leges* o religiones no pueden conculcar y que, por supuesto, en la reforma en curso se garantiza) y se asocie a la divinidad de Diana cazadora (patrona de la contemplación solitaria y nocturna, de la caza; alegoría también de la naturaleza infinita, retrato de la causa divina absoluta) como el objeto de la persecución o caza del filósofo, que a su vez será representado en *Los heroicos furores* por el mito de Acteón, el cazador asociado mitológica e iconológicamente a Diana-Isis.

Cabría pensar que, una vez alcanzado este clímax, la *Expulsión* finaliza. No obstante, todavía quedan las constelaciones del cielo austral, y Bruno ha de dedicarles alguna atención. Pues bien, su examen

[41] En este sentido la crítica bruniana anticipa en muchos puntos la posterior crítica de Nietzsche al cristianismo.

en la última parte de la obra (III, 3) lleva a su extrema culminación la crítica del cristianismo, ahora en la forma de una revisión de sus principios o fundamentos dogmáticos esenciales: divinidad de Cristo, encarnación, sacrificio eucarístico, sacerdocio cristiano. Dado el riesgo que comportaba el tratamiento de estos temas (ya no una polémica confesional en el seno del cristianismo, sino su crítica radical desde la filosofía), Bruno expresa sus opiniones de una forma bastante encubierta, efectuando un sutil e inteligente encaje de las fábulas asociadas a las constelaciones con una multitud de motivos culturales y polémicos contemporáneos (el Erasmo del *Elogio de la locura* y de los *Adagios*; el Calvino de la *Institución de la religión cristiana* preferentemente), a los cuales confiere una radicalización extrema, uniendo todo ello al universo de significados anticristiano o poscristiano que desea transmitir, confiado en que la agudeza y la cultura del lector sabrán ir hasta la médula del discurso.

Dos datos del mito de Orión permiten utilizarlo como signo de Cristo: su nacimiento de la orina-semen de los dioses y su capacidad de caminar sobre el mar sin hundirse; lo mismo ocurre con la constelación de Centauro, que —formando una unidad con las constelaciones sucesivas de la Fiera y el Altar— puede ser figura de la doble naturaleza divina y humana de Cristo, así como de su función de sacerdote y víctima a través del autosacrificio en la cruz. A través de Orión, Bruno presenta una especie de historia natural del cristianismo, esto es, reconstruye cómo Cristo se impuso a los hombres («triunfó») en calidad de Dios y único mediador. Los milagros —efectos en realidad de magia natural, de «prestidigitación», y evaluados por Bruno como «Prodigio vano, Bagatela», pero tenidos por el vulgo ignorante por acciones sobrenaturales indicativas de su divinidad— permiten a Cristo (realmente «impostor» que actúa «enmascarado y no reconocido en su verdadero ser», «con la mediación de genios perversos», es decir, de demonios) «ser estimado falsamente dios por todos los mortales», al serle otorgada una «falsa reputación [...] basada en la ignorancia y bestialidad» de sus adoradores. Con ello Cristo «espanta a los dioses», es decir, «triunfa» y se impone falsamente como única encarnación de lo divino en el mundo («encontrándose con la caza en la mano, se la quede para él, diciendo y haciéndoles además creer [a los hombres] que el gran Júpiter no es Júpiter, sino que Orión es Júpiter y que los dioses todos no son otra cosa que quimeras y fantasías»), como mediador exclusivo con Dios en virtud de una justicia de la fe en su divinidad redentora que garantiza la vida

eterna, la unión con la divinidad, de la que por otra parte concede un anticipo a sus fieles ofreciéndose a ellos como alimento (caza) en la cena eucarística, aunque en realidad el que cree cazar a Dios, la vida eterna, a través de Cristo resulta en realidad cazado (Orión es un terrible cazador que osó disputar la caza a los dioses). Esta suplantación de la divinidad por parte de un «bribón», que en última instancia no es sino «un instrumento del destino», sólo puede triunfar entre los «ciegos mortales» a costa de una confusión de la apariencia con la realidad, de la subversión de los valores:

> [...] haciéndoles creer [...] que el intelecto humano allí donde mejor le parece ver es ciego y que lo que según la razón parece excelente, bueno y óptimo es vil, perverso y extremadamente malo; que la naturaleza es una puta ramera; que la ley natural es una bellaquería; que la naturaleza y la divinidad no pueden concurrir en un mismo buen fin y que la justicia de la una no está subordinada a la justicia de la otra, sino que son cosas contrarias, como las tinieblas y la luz. [...] Con todo esto persuadirá de que la filosofía, toda contemplación y toda magia que pueda hacerles semejantes a nosotros [los dioses], no son más que locuras, que todo acto heroico no es más que bellaquería y que la ignorancia es la más bella ciencia del mundo porque se adquiere sin fatiga y no deja el ánimo afectado de melancolía (Diálogo III, 3).

A continuación, el Erídano y la Liebre reducen la cena eucarística (la presunta comunión con la divinidad a través del alimento del cuerpo y sangre de Cristo ofrecido a los fieles como víctima-caza divina que permite triunfar sobre el miedo a la muerte) a pura ilusión fantástica, sin realidad. Así, el Erídano es «fantasía», «río de las superfluidades»:

> [...] quien coma de sus peces imaginados, nombrados, llamados y venerados, sea (por así decir) como si no comiese; similarmente quien beba de sus aguas, sea también como el que no tiene nada que beber; igualmente quien lo tenga dentro del cerebro, sea también como el que lo tiene vacío y hueco; de la misma manera quien esté en compañía de sus nereidas y ninfas no esté menos solo que el que está fuera de sí mismo (Diálogo III, 3).

A su vez, el alimento de la Liebre, tenido por otorgador de «gracia», es en realidad un alimento fantástico, ilusorio: un «procedimiento por el que todo el mundo podrá comer y beber de ella sin que ella sea

comida, ni bebida, sin que haya diente que la toque, mano que la palpe, ojo que la vea y quizá tampoco lugar que la contenga». De forma similar, la constelación del Perro puede efectuar una crítica demoledora del sacerdocio católico y del papado, crítica que no puede dejar de afectar a Cristo, en tanto que sacerdote y víctima del sacrificio, y también a la noción misma de sacrificio como vía de acceso a la divinidad. Y sin embargo, Bruno podrá seguir aceptando la cena eucarística y el sacerdocio como culto público para aquella masa de individuos atenazada por el miedo a la muerte, al cual conjura con la fantasía y en el marco de una existencia fantástica: «Quede, pues, el Erídano en el cielo, pero no de otra manera que por fe e imaginación». El sacerdocio cristiano permanecerá como función política (se le atribuyen, en efecto, virtudes civiles y «Prudencia y Justicia *natural*»), aunque su contenido sacrificial no sea otra cosa que «elevación al cielo de bellas y sacrosantas bagatelas». Finalmente, en la constelación del Centauro, el dogma de la encarnación del Verbo divino en Jesús y la unión hipostática o sustancial de la naturaleza humana y divina en su persona son ridiculizados como algo irracional e incomprensible, como «misterio» vacío de contenido inteligible que es tan sólo objeto de fe y de fantasía, y requiere una adhesión meramente práctica:

> [...] el misterio de este asunto es oculto y grande y tú no puedes comprenderlo; por eso, como asunto alto y grande, es necesario únicamente que lo creas. [...] no debes querer saber más de lo que es preciso saber y, créeme, que esto no es preciso saberlo. [...] quiero creer [...] que un medio hombre y media bestia no es hombre imperfecto y bestia imperfecta, sino por el contrario un dios y que hay que venerarlo *pura mente* (Diálogo III, 3).

Pero en este momento el discurso bruniano experimenta una mutación. Lejos de concluir con el anuncio de la desaparición inminente de esta religión de Cristo, asociada a la impostura y al error cosmo-onto-teológico, como consecuencia necesaria de la recuperación de la verdad, de la justicia natural-divina, y en virtud del desvelamiento de la impostura que Bruno lleva a cabo con la publicación de su obra en 1584 como el verdadero «apocalipsis» y venida divina, parece imponerse la conciencia de que tal recuperación y consiguiente renovación o reforma moral, la «expulsión de la bestia triunfante», sólo tendrá lugar en el sujeto ilustrado, filosófico. El vulgo mayoritario permanece adherido a la religión a través de la fe y de la fantasía; sólo aquélla —como «ley» que traduce mítica y fantásticamente la verdad— permite al

vulgo el acceso a la verdad y la divinidad, concediéndole además la ley justa. Pero la religión antigua verdadera (la egipcia y romana), que era una fiel imagen de la verdad, «se ha perdido». En suma: hoy por hoy —parece pensar Bruno— no hay otra religión (y la religión es necesaria mientras haya vulgo; por tanto, siempre) que la cristiana, y el vulgo parece dispuesto a seguir alimentándose fantásticamente con ella. Por eso, concluye Bruno, no se puede —es una cuestión práctica o pragmática, es decir, política— prescindir de la religión cristiana:

> Incluso lo estimo [al Centauro] dignísimo de él [el cielo], porque en este templo celeste, junto al altar al que asiste, no hay otro sacerdote que él y ya lo veis con esa bestia que ha de ser ofrendada en la mano [...] Y puesto que el altar, el templo, el oratorio es necesarísimo y sería inútil sin el administrante, que viva, pues, aquí, que aquí permanezca y persevere eternamente a no ser que el destino disponga otra cosa (Diálogo III, 3).

También podría ocurrir que el destino aportara en el nuevo período de luz una nueva religión, pero mientras el tiempo hace su obra, la prudencia aconseja reformar el cristianismo. Éste, pues, permanecerá en el cielo, en la mente del vulgo, mas será un cristianismo «regulado» en sentido moral y depurado de sus componentes social y políticamente nocivos, puesto que:

> [...] cae y es expulsada la Fábula senil y bestial; [...] inútil y perniciosa [...] conventos porcinos, sectas sediciosas [...] desordenadas órdenes, reformas deformes, purezas inmundas, sucias purificaciones y perniciosísimas briboncrías que se mueven en el campo de la ambición, donde la torva Malicia ocupa el primer puesto y la ciega y crasa Ignorancia se mueve a sus anchas (Epístola explicativa).

Es todo el universo de la Reforma protestante y del catolicismo, más el ateísmo políticamente «insano», lo que es obligado a someterse (en virtud de un criterio moral por el que el Juicio opera sobre las acciones, no sobre las intenciones o representaciones subjetivas) a una reglamentación cuyo objeto es impedir que la creencia y el culto religiosos degeneren en conflicto civil y obstaculicen la convivencia y el progreso. El encargado de ello es el sustituto de Orión (que era el símbolo de todos los componentes negativos del cristianismo): la Milicia, es decir, la fuerza armada, que no es sino una nueva imagen del Juicio (Corona Boreal), de la Fortaleza (Hércules) y de la Solicitud

(Perseo), en suma, del poder político que ha de asumir al mismo tiempo la autoridad religiosa. En efecto, la unificación de poder político y religioso (coherente con la concepción política de la religión y con la identificación de ley religiosa y ley política) es planteada tácitamente por Bruno en la constelación de la Corona Austral, a la que denomina también «Tiara», símbolo del poder religioso, y antes —de forma más velada— en la constelación del Perro, donde el poder político «soberano» (el nuevo príncipe aliado a la filosofía, como Bruno espera de Isabel I) asume también para sí —estableciendo con ello su «plena soberanía»— la función sacrificial (arrebatándosela al papa); esto es, asume la representación del cuerpo político ante la divinidad, con el consiguiente «honor, buena reputación y gloria», con vistas a lo cual «no sin razón, venga a hacer esas bellas ceremonias, exprese ese cálido agradecimiento y eleve al cielo esas bellas y sacrosantas bagatelas». En suma, el nuevo príncipe del futuro, recuperada su plena soberanía merced a su alianza con la filosofía, sabe por esta última que la religión es un mito, pero también que es política y socialmente imprescindible porque sólo por la religión alcanza el vulgo la virtud. Por ello, promueve la religión y el sacrificio (aunque sabe por la filosofía que el sacrificio es realmente una bestialización), pero asume él mismo (o en sus funcionarios delegados) la realización del sacrificio para impedir que una función tan importante, por el prestigio de mediación con la divinidad que tiene ante la fantasía del vulgo, sea adoptada por otro (el sacerdote, el papa) que acaba arrogándose la autoridad espiritual, con el consiguiente menoscabo de la soberanía regia y el riesgo de fractura política:

> [...] si loco es un rey que da a un capitán y noble duque suyo tanto poder y autoridad como para que pueda hacerse superior a él mismo (lo cual puede ocurrir sin perjuicio para el reino, que podrá ser gobernado tan bien y quizá mejor por este capitán que por el rey), ¡cuánto más insensato y merecedor de un corrector y tutor será, si pusiera o dejara en la misma autoridad a un hombre vil, abyecto e ignorante [Orión, esto es, la autoridad sacerdotal en la religión cristiana] por el que todo quede envilecido, maltrecho, confundido subvertido, siendo que él pone la ignorancia en hábito de ciencia, la nobleza en desprecio y la villanía en reputación! (Diálogo III, 3.)[42]

[42] Sobre esta dimensión de la *Expulsión* remitimos al lector a la obra fundamental de G. Sacerdoti, 2002. Para la dimensión civil o «legal» de la religión pue-

Cábala del caballo Pegaso

La *Cabala del cavallo Pegaseo* —el más breve de los diálogos— es más bien una prolongación de la *Expulsión*, ya que se presenta como el tratamiento de dos constelaciones (Osa Mayor y Erídano) cuyo sustituto no se había abordado en la reforma expuesta en la *Expulsión*. Ahora se nos dice en la *Cábala* que su lugar es ocupado por la Asinidad «en abstracto» y «en concreto», respectivamente. Así pues, el tema de este segundo diálogo moral es la asinidad o ignorancia, y el hecho de que aparezca en segundo lugar en el cielo, después de la Verdad y por delante de la Prudencia y la Sabiduría, nos hace ver la ambigüedad con que esta figura aparece en la filosofía bruniana. Por un lado, la asinidad es positiva en tanto que figura de la ignorancia, ya que ésta, como privación que es del conocimiento, resulta un estímulo para la persecución del saber mediante el trabajo humilde, esforzado y constante, que son características asociadas tradicionalmente a la figura del asno.

Aunque esta dimensión positiva de la asinidad aparece ocasionalmente en el diálogo, es su otra cara lo que constituye el tema preferente de la obra: la asinidad negativa como ignorancia obstinada y autocomplaciente, como oposición al esfuerzo y entrega al ocio, como renuncia a la elevación activa hacia la divinidad por el esfuerzo propio, en espera del descenso mismo de la divinidad sobre nosotros. Ejemplos de esta asinidad negativa son la teología negativa, el escepticismo filosófico y la «santa asinidad» o locura de la fe de que hablan las epístolas paulinas.

El primer diálogo presenta con mayor o menor detenimiento estas tres especies de asinidad. La teología negativa es la actitud por la que «siempre se está negando, por lo cual se le llama ignorancia negativa que jamás se atreve a afirmar». Bruno se refiere a la renuncia al conocimiento positivo de la naturaleza en virtud del objetivo divino que, por su trascendencia inefable, excluye todo pronunciamiento positivo. El escepticismo es la actitud de «pirrónicos, eféctícos y similares» (la renovación del escepticismo en Montaigne y otros autores contemporáneos), representada «por una asna clavada en medio de dos caminos, sin que jamás se mueva, incapaz de decidir por cuál de los dos debe más bien encaminar sus pasos». Por esta

de consultarse también N. Ordine, *Giordano Bruno, Ronsard e la religione*, París, Albin Michel, 2004. Para una presentación en castellano, remitimos a M. Á. Granada, 2005, caps. III y IV.

actitud «siempre se está dudando y jamás se osa decidir o definir». Tras esta primera caracterización del escepticismo, Bruno acomete una crítica más pormenorizada (II, 3) por la vía de una reducción político-social de sus motivaciones. El escepticismo tiene su origen en la pereza, en la incapacidad de soportar el esfuerzo, en la «holgazanería» unida al desmedido afán de notoriedad ante el vulgo, en el deseo de ganar su aplauso mediante un recurso fácil. Midiendo el saber por la aprobación de la multitud, el escéptico recurre al fácil expediente de cuestionar o negar la capacidad humana de conocer:

> Estos holgazanes, para ahorrarse el esfuerzo de dar razón de las cosas y no acusar a su indolencia y a la envidia que tienen de la industria ajena, queriendo parecer mejores y no bastándoles con ocultar la propia cobardía, incapaces de pasarles delante ni de correr a la par, sin un procedimiento que les permita hacer algo suyo, para no perjudicar su vana presunción confesando la imbecilidad del propio ingenio, la dureza de juicio y privación de intelecto y para hacer parecer a los demás carentes de la luz del conocimiento de la propia ceguera, acusan a la naturaleza, a las cosas que se nos representan mal, y no fundamentalmente a la mala aprehensión de los dogmáticos.

Pero la especie más cumplida de asinidad, según Bruno, es la locura paulina de la fe, la «santa asinidad». Su caracterización es el objeto preferente de la *Cábala del caballo Pegaso* y en torno a ella giran prácticamente todos los demás motivos de la obra. Bruno la describe por la vía del elogio sarcástico, como se muestra en el soneto «Elogio del asno», en el «Soneto muy piadoso sobre el significado del asno y el pollino» —en evidente alusión a la entrada de Cristo en Jerusalén— y sobre todo en la «Declamación al lector estudioso, devoto y piadoso». En especial este último texto, construido sobre el modelo del sermón edificante de la época llevado hasta el paroxismo, subvierte, por el descrédito que sigue al elogio desmesurado, los valores cristianos:

> [...] el Señor abrió la boca del asna y ella habló. Por la autoridad de ésta, por su boca, voz y palabras, se ve domada, vencida y pisoteada la vanidosa, soberbia y temeraria ciencia secular y se ve reducida al nivel del suelo toda altura que se atreve a levantar la cabeza hacia el cielo, porque Dios ha elegido las cosas débiles para confundir a las fuerzas del mundo

> [1 Cor 1, 27]; ha puesto en reputación las cosas necias, dado que lo que por la sabiduría no podía ser restituido, ha quedado reparado por la santa estulticia e ignorancia. Por eso queda reprobada la sabiduría de los sabios y rechazada la prudencia de los prudentes [1 Cor 1, 19]. Necios del mundo han sido los que han formado la religión, las ceremonias, la ley, la fe, la regla de vida; los mayores asnos del mundo (que son los que privados de cualquier otro sentido y doctrina y vacíos de toda vida y costumbre civil se pudren en la perpetua pedantería), son aquellos que por la gracia del cielo reforman la profanada y corrompida fe, medican las heridas de la llagada religión y suprimiendo los abusos de las supersticiones reparan las rasgaduras de sus vestiduras; no son aquellos que con impía curiosidad van y fueron siempre escrutando los arcanos de la naturaleza y computando las vicisitudes de las estrellas. Mirad si tienen o tuvieron jamás el mínimo interés por las causas secretas de las cosas; si tienen algún miramiento por la disipación de reinos, dispersión de pueblos, incendios, derramamientos de sangre, ruinas y exterminios; si se preocupan de que el mundo entero perezca por causa de ellos con tal de que la pobre alma quede salvada, con tal de que se construya el edificio en el cielo, con tal de que se reponga el tesoro en aquella bienaventurada patria, sin preocuparse lo más mínimo por la fama, bienestar y gloria de esta frágil e insegura vida en pro de aquella otra certísima y eterna.

Además de esta crítica sarcástica de la religión y moral cristianas, que viene a completar la expulsión de una bestia triunfante históricamente que en gran medida es el cristianismo mismo, la *Cábala* aborda —en el diálogo segundo y en el apéndice «El asno cilénico del Nolano»— un tema muy importante ya planteado previamente en *De la causa* y en la *Expulsión*, y que recibirá ulterior tratamiento en *Los heroicos furores*: el alma universal y el estatuto de las almas particulares y sus modos, con la consecuencia de la metempsicosis y de la devolución de la existencia humana a la naturaleza infinita, de donde el cristianismo había pretendido extraerla en la esperanza de una trascendencia escatológica. Por el contrario, Infierno y Paraíso son inmanentes a la naturaleza infinita y coinciden, respectivamente, con el acceso a la verdad y, por tanto, a la divinidad a través de la filosofía y con la existencia sumida en la ignorancia y en el vicio.[43]

[43] Sobre esta problemática y el sentido preciso de la metempsicosis en Bruno, remitimos al lector a M. Á. Granada, 2005, cap. VII.

Los heroicos furores

Este diálogo *(De gli eroici furori)*, que pone punto final a la serie de la obra italiana, presenta una estructura original: se ofrece al lector como el comentario filosófico, por parte de diversos interlocutores, del cancionero amoroso de un poeta denominado «Furioso», que no es otro que Bruno. De esta manera la obra se inserta en la tradición, que se remontaba al menos hasta Dante y su *Convivio*, de comentario alegórico a la poesía amorosa. El título de «Furioso» con que Bruno se designa a sí mismo hace referencia a la cuarta forma de «locura divina» *(theîa manía)*, concretamente el amor, descrita por Platón en el *Fedro* y cuya teoría filosófica había presentado al público culto del Renacimiento Marsilio Ficino con su traducción y comentario del *Fedro* y del *Banquete*. Ficino precisamente había traducido el término griego *manía* por el latino *furor*, que Bruno asume en su traducción a la lengua vulgar como *furore*, para designar por tanto una pasión de origen divino. El adjetivo *eroico* del título original indica que esa locura o atracción divina es amorosa (manifiesta como *eros*) y al mismo tiempo que aparece en un sujeto excepcional («heroico»), porque el objeto de esa atracción amorosa no es un individuo finito (una mujer concreta, como en la lírica de Petrarca, a quien Bruno somete a una crítica feroz en las primeras páginas de la epístola preliminar), sino la divinidad, esto es, la unidad infinita. En tanto que poesía dirigida a lo divino, Bruno asimila su cancionero al Cántico o Cantar de los Cantares bíblico, y de esta manera su comentario filosófico a los poemas se asocia a la tradición, tanto hebraica como cristiana, de comentario alegórico al libro veterotestamentario.

La *Expulsión* había abordado la reforma moral y religiosa del colectivo humano en el marco de la naturaleza múltiple y en oposición a la ociosidad y a la «santa asinidad» cristiana, que a su vez había sido denostada en la *Cábala* por su espera de una asunción pasiva por la divinidad. Ahora, *Los heroicos furores* presenta la personalidad «heroica», el filósofo que —espoleado por el *eros* o «furor-locura amorosa» dirigido a la divinidad— se lanza activamente a su «caza» en la única forma en que tal empresa es posible al hombre: mediante la «contemplación filosófica» de la unidad de la naturaleza infinita en tanto que «vestigio» o «retrato» divino, en tanto que único Hijo o Verbo.

El proyecto filosófico bruniano, planteado como respuesta superadora de la crisis global contemporánea, llegaba así a su culminación con la presentación de esta figura excepcional (simbolizada en el mito del cazador Acteón) como expresión de la «dignidad del hombre», el

cual alcanza su objeto —la divinidad y la fusión o comunión con ella— en el instante supremo en que la persecución-caza de la divinidad inmanente a la naturaleza deviene «visión» cuando se es «visto» por ella, superando la escisión de sujeto y objeto y produciendo la metamorfosis en la divinidad que constituye (de acuerdo con la correcta lectura del dicho bíblico: «el reino de Dios está en vosotros» [Lc 17, 21]), el verdadero Paraíso, cielo o gloria accesible al hombre. Esta metamorfosis de Acteón aparece en dos momentos: en el diálogo cuarto de la primera parte y en el diálogo segundo de la segunda parte. En particular este segundo momento deja claro que la metamorfosis en lo divino que une al sujeto heroico —el filósofo— con la divinidad es una unión con la divinidad en cuanto manifiesta en la naturaleza (denominada Diana por Bruno), no con la divinidad en sí misma (denominada Apolo), que permanece inasequible y con respecto a la cual sólo vale el silencio:

> [...] ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que está en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto que resplandece en las tinieblas). [...] Rarísimos son, como digo, los Acteones a los que concede el destino poder contemplar a Diana desnuda y transformarse de tal modo que —totalmente prendados de la armónica belleza del cuerpo de la naturaleza, y avistados ellos por esas dos luces, gémino resplandor de la divina bondad y belleza— vengan convertidos en ciervos, no siendo ya cazadores, sino caza. Pues es término y fin último de esta cacería el llegar a la captura de esa fugaz y montaraz presa, por la cual el depredador vuélvese presa, y el cazador caza.

Esta unión con la divinidad en la naturaleza —en tanto que infinita y una («contempla ahora todo como uno», dice Bruno), imagen de Apolo— procura al filósofo que la contempla (y que en la contemplación reconoce que aquello que busca está en su propio ser más íntimo, esto es, que él es uno sustancialmente con su objeto) la suprema felicidad:

> [...] por todo ello ufánase el Furioso de ser presa de esa Diana a la cual rindiose, de la cual se considera favorecido esposo y el más feliz cautivo y subyugado, sin que pueda envidiar a hombre alguno —que más no puede tener— ni a ningún dios, que lo tiene en tal forma que una naturaleza inferior no puede alcanzar y que por consiguiente no debe ser deseada ni tampoco caer bajo nuestro apetito.

El hombre que ha alcanzado ese estado no puede alcanzar ni desear nada más, pues en él encuentra un océano infinito que satisface todo su anhelo cognoscitivo y apetitivo. Como se dice en el tercer diálogo de la segunda parte:

> Así, en tanto que el intelecto concibe la luz, el bien, lo bello, en toda la extensión del horizonte de su capacidad, y el alma bebe del néctar divino y de la fuente de vida eterna en la medida que lo permite el propio vaso, se ve que la luz se difunde más allá del círculo de su horizonte, donde puede él siempre penetrar más y más, y que el néctar y fuente de agua viva es infinitamente fecundo, de donde puede siempre más y más embriagarse.

El lenguaje usado aquí por Bruno (la metáfora platónica del «néctar», las metáforas bíblicas de «la fuente de vida eterna» y de la «fuente de agua viva» para indicar el alimento y la regeneración en la contemplación de la verdad, esto es, de la divinidad) indica que ese estado, perdurable en una posesión continua («gozan, pues, la saciedad como en movimiento y aprehensión, y no como en quietud y comprensión; no están saciados sin más apetito, ni apetecen sin que vengan en cierto modo a estar saciados», se precisa), constituye el paraíso. El paraíso, en efecto, como también el infierno, recibe una transposición inmanentista («tal felicidad de afecto comienza desde esta vida, y en este estado tiene su modo de ser»), puesto que no hay otra forma de existencia fuera del universo infinito, eterno y homogéneo.

Aunque en su existencia eterna el alma, como principio ontológico siempre coextensivo a la materia, se contraiga en compuestos individuales siempre nuevos y por ello incurra en lo que Bruno denomina (al final del diálogo tercero de la primera parte) «la rueda de las metamorfosis», esto es, en una incesante alternancia vicisitudinal de suertes que la llevan, en sus múltiples contracciones, desde el paraíso de la contemplación de la verdad a la caída en el infierno de la ignorancia y vicio,[44] el «Furioso» (esto es, el filósofo que busca la unión

[44] Tema desplegado en las páginas importantísimas del «Argumento y alegoría del quinto diálogo [de la segunda parte]» con que concluye la epístola preliminar como interpretación del diálogo final de la obra. Allí los estadios contrapuestos de paraíso e infierno son designados mediante las expresiones bíblicas de «aguas sobre el firmamento» y «aguas bajo el firmamento», que iluminan y ciegan, respectivamente. Hemos presentado este tema por extenso en la Introducción y anotación a la edición crítica de *De gli eroici furori* en Les Belles Lettres. A ella remitimos al lector interesado.

con la divinidad elevándose hacia ella por medio de las «dos alas»: la de la «voluntad» que espolea al ala del «intelecto» a ir siempre más allá de lo ya apresado) se esfuerza por alcanzar, en su existencia concreta e irrepetible de modo finito, la unión con el principio en la totalidad-unidad de la naturaleza infinita. El reconocimiento de esa posibilidad de alcanzar el paraíso en la inmanencia a la naturaleza dentro de una rueda incesante y vicisitudinal de metamorfosis es lo que se canta en la rueda final que escenifican («presos de una locura báquica», es decir, dionisíaca) los ciegos que acaban de recuperar la visión, esto es, que se han elevado, por medio del conocimiento filosófico, del infierno de la ignorancia y del vicio a la beatitud de la sabiduría y la virtud, a la suma felicidad de contemplar «la imagen del sumo bien en la tierra».[45]

De esta manera la obra italiana de Bruno venía a ser la reivindicación de la «filo-sofía» (amor por la sabiduría, la verdad, la divinidad) como empresa excepcional propia de personalidades heroicas y capaz de unir al hombre con la divinidad frente a la desautorización histórica por la religión de Cristo, que había pretendido establecer la universal necesidad de la fe en Cristo y negado la filosofía como vía autónoma del sabio a la divinidad, distinta de la religión destinada al vulgo inmerso en la sensibilidad y multiplicidad. Así, frente al humilde y devoto cristiano alimentado por las fantasías e ilusiones de una «necia fe» (por carente de discreción) y de la comunión eucarística, a la espera de la inminente venida de Cristo que debía elevarlo a la gloria eterna, la metamorfosis filosófica de Acteón (arquetipo del filósofo cumplido) producía un *esprit fort* situado por encima del vulgo humano agitado por las pasiones: ni vanamente esperanzado por un futuro irreal, ni atenazado por el miedo a la inexistente muerte; ajeno a las vanas expectativas escatológicas en virtud de la penetración de la eternidad y homogeneidad del universo; unido a la divinidad en la forma más elevada posible al hombre en la única existencia mundana que le está concedida: «Más grande que esos dioses que el ciego vulgo adora, porque nos habremos hecho verdaderos contempladores de la historia de la naturaleza [...] y regulados ejecutores de las leyes divinas, que están esculpidas en el centro de nuestro corazón».[46]

[45] El lector encontrará una exposición más detallada en nuestro estudio: M. Á. Granada, 2002, epílogo, págs. 352-363.

[46] Pasaje del manifiesto filosófico que concluye la epístola preliminar a *Del infinito*.

NOTA SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Esta edición ofrece al lector, en su integridad, tres de los seis diálogos filosóficos en lengua italiana publicados por Giordano Bruno en Londres en 1584 y 1585.

Los diálogos *La cena de las cenizas* y *Del infinito: el universo y los mundos* aparecen en traducciones de Miguel Ángel Granada originales de 1987 y revisadas meticulosamente de nuevo para esta edición. En cuanto al diálogo *De la causa, el principio y el uno*, la traducción —obra de Miguel Á. Granada— es inédita y constituye, por tanto, una primicia de esta edición.

Las características editoriales de esta colección y las limitaciones de espacio han exigido la eliminación de las notas que acompañaban a las ediciones originales. El aparato crítico es mínimo y recoge: *a*) las traducciones al español de los pasajes y citas de Bruno en lenguas distintas del italiano (básicamente latín) y *b*) la identificación de las fuentes citadas y, en algunos casos en que nos ha parecido necesario o conveniente, la de las fuentes aludidas.

Por todo ello nos atrevemos a presentar al lector esta edición como un anticipo de la edición que estamos preparando del conjunto de la obra italiana de Bruno: una edición bilingüe que recogerá por tanto el texto italiano original en la edición crítica publicada por Les Belles Lettres, cuya segunda edición revisada está en curso de publicación; que acogerá también la comedia *Candelaio* (*Candelero*, publicada en París en 1582, con anterioridad por tanto a los diálogos filosóficos) en traducción nuestra. Una edición, finalmente, en la que la traducción española de todos los diálogos, ulteriormente revisada, estará acompañada de una amplia introducción y comentario a cada uno de los diálogos, con la intención de incorporar los últimos resultados y descubrimientos de la crítica.

CRONOLOGÍA

1548 Giordano Bruno nace en Nola, una pequeña población cercana a Nápoles, y es bautizado con el nombre de Filippo.

1563 Se traslada a Nápoles para cursar estudios. Frecuenta el Studio universitario de la ciudad y sigue lecciones privadas del monje agustino Teofilo da Vairano. Descubre el «arte de la memoria».

1565 Ingresa como novicio en el convento dominicano de San Domenico Maggiore en Nápoles y cambia su nombre por el de Giordano.

1566 Profesa en el convento napolitano. Hasta 1570 sigue los estudios de artes o filosofía.

1570 Es ordenado subdiácono. Comienza los estudios de teología.

1571 Es ordenado diácono.

1573 Es ordenado sacerdote.

1575 Se doctora en teología.

1576 En febrero abandona el convento napolitano ante la apertura de un proceso inquisitorial en su contra. Se traslada a Roma, donde se aloja en el convento dominicano de Santa Maria sopra Minerva. Al complicarse de nuevo su situación, huye de Roma, abandona los hábitos y se dirige al norte de Italia.

1576 Hasta 1578 transita por diferentes localidades de la Liguria y del Véneto. En Venecia publica en 1577 el opúsculo *De' segni de' tempi*. En Padua decide retomar los hábitos.

1578 Pasa a Francia y reside un tiempo en el convento dominicano de Chambéry.

1579 En mayo llega a Ginebra y se matricula en la universidad. Deja de nuevo el hábito y se adhiere al calvinismo. Trabaja como corrector de pruebas e imprime un folleto en el que acusa al profesor de filosofía de la universidad Antoine de la Faye

de haber cometido veinte errores en una sola lección. Acusado de difamación, es obligado a retractarse y excomulgado. Tras pedir perdón es readmitido. Abandona Ginebra y, tras una corta estancia en Lyon, se dirige a Toulouse, donde reside hasta 1581 tras conseguir un puesto como profesor ordinario en la universidad.

1581 Primera estancia en París, hasta 1583. La popularidad obtenida por unas lecciones sobre los atributos divinos lo relaciona con los círculos intelectuales en torno al rey Enrique III.

1582 Publica un tratado mnemotécnico *(De umbris idearum)* que dedica al rey, el cual le nombra lector extraordinario. Publica otros tratados de argumento mnemotécnico y luliano *(Cantus Circaeus, De compendiosa architectura et complemento artis Lullii)* y una comedia en lengua italiana, *Candelero (Candelaio).*

1583 En primavera se traslada a Inglaterra con una carta de presentación de Enrique III al embajador de Francia, Michel de Castelnau. Se aloja en Londres, en la residencia del embajador. En junio participa en los debates organizados en la Universidad de Oxford en homenaje al noble polaco Alberto Laski. Imparte un curso en esa universidad, que es interrumpido al poco de empezar por una acusación de plagio. Regresa a Londres. Publica la *Explicatio triginta sigillorum*, con el *Sigillus sigillorum* como apéndice.

1584 Comienza la publicación en Londres de los diálogos italianos. Aparecen *La cena de las cenizas, De la causa, el principio y el uno, Del infinito: el universo y los mundos* y la *Expulsión de la bestia triunfante.*

1585 Publica los dos últimos diálogos: la *Cábala del caballo Pegaso* y *Los heroicos furores.* En otoño regresa a París acompañando al embajador.

1586 Publica *Figuratio Aristotelici physici auditus.* Entra en contacto con el geómetra salernitano Fabrizio Mordente, para la divulgación de cuyo compás redacta varios diálogos en latín (*Mordentius, De Mordentii circino, Idiota triumphans seu de Mordente inter geometras deo* y *De somnii interpretatione*). Bruno escribe e imprime los *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos.* A comienzos de junio parte hacia Alemania. Tras pasar por Maguncia, Würzburg y Marburgo, se instala en Wittenberg, donde consigue un nombramiento como profesor de filosofía en la universidad.

1587 En Wittenberg publica diferentes obras de argumento lógico y lulista: *De lampade combinatoria lulliana* y *De progressu et lampade venatoria logicorum*. Redacta otras obras que permanecieron inéditas y no verían la luz hasta el siglo XIX: *Artificium perorandi, Animadversiones circa Lampadem lullianam, Lampas triginta statuarum* y *Libri physicorum Aristotelis explanati.*

1588 En los primeros meses del año publica el *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos*, una reelaboración muy ampliada de los *Articuli* parisinos, y la *Oratio valedictoria*. Se traslada a Praga, donde publica *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*. Bruno no consigue ninguna posición remunerada y se ve obligado a reanudar su peregrinaje. Tras una breve estancia infructuosa en Tubinga se instala a finales de año en Helmstedt.

1589 En enero se inscribe en la Academia Julia. En julio lee la *Oratio consolatoria*, en memoria del duque Julius de Braunschweig, recién fallecido. El favor del sucesor permite a Bruno permanecer varios meses en esa localidad, donde redacta diferentes obras de carácter mágico que permanecerán inéditas hasta el siglo XIX.

1590 Concluye el texto de los poemas latinos y se traslada a Frankfurt para editarlos. En junio presenta a las autoridades una solicitud de alojamiento en casa de su editor, Johann Wechel. Rechazada la solicitud, que implicaba la expulsión de la ciudad, se aloja no obstante en el convento de los carmelitas.

1591 A comienzos de año publica el primero de los tres grandes poemas latinos: *De triplici minimo et mensura*, que se pone a la venta en la feria de primavera. Se traslada a Zurich, donde imparte a un grupo de jóvenes lecciones de filosofía que fueron publicadas en 1595 con el título de *Summa terminorum metaphysicorum*. Regresa a Frankfurt y publica los otros dos poemas latinos: *De monade, numero et figura* y *De immenso et innumerabilibus*. Viaja a Italia y en otoño se instala en Padua, confiando obtener la cátedra vacante de matemáticas. Redacta unas *Praelectiones geometricae*, seguidas de un *Ars deformationum*, que desarrollan un argumento geométrico a partir del *De triplici minimo*. Al mismo tiempo culmina la redacción de dos obras que permanecieron también inéditas hasta el siglo XIX: *Lampas triginta statuarum* y *De vinculis in genere*.

1592 Acepta la invitación de Giovanni Mocenigo y a finales de marzo se instala en su mansión de Venecia. Insatisfecho con la enseñanza del Nolano, que no respondía al parecer a sus expectativas, e incomodado con el permiso solicitado por Bruno para regresar a Frankfurt, Mocenigo encierra a Bruno bajo llave en una habitación el 23 de mayo y lo denuncia a la Inquisición. El proceso veneciano se prolonga hasta julio. La Inquisición de Roma solicita la extradición del imputado, y el Estado veneciano la concede a comienzos de 1593.

1593 El proceso inquisitorial prosigue en Roma con varias fases e interrupciones, hasta 1599. Tras un tira y afloja con el tribunal a propósito de una abjuración a la que en principio parecía dispuesto, Bruno termina por afirmarse en su posición de filósofo y rechaza abjurar. Todos los intentos del tribunal por inducirle a ello son inútiles.

1600 El 8 de febrero se lee solemnemente la sentencia condenatoria que lo declara hereje impenitente, obstinado y pertinaz y lo entrega al brazo secular para ser ejecutado. El 17 de febrero, al alba, es quemado vivo en la pira instalada en la plaza romana de Campo dei Fiori.

GLOSARIO

ABSOLUTO *(assoluto)*
Separado o en sí mismo, con independencia del efecto de su operación. Se dice de Dios (como primera CAUSA y PRINCIPIO) en tanto que separado del UNIVERSO INFINITO. Bruno lo denomina APOLO en *Furores* (II, 2) por oposición a la divinidad en tanto que manifiesta y expresa en el universo o naturaleza infinita, a la que da el nombre de DIANA. Como absoluto, Dios es incognoscible y la actitud correcta del hombre al respecto es el silencio.

> [...] dicen los más profundos y divinos teólogos que más se honra y ama a Dios mediante el silencio que a través de la palabra, y que más se ve con el cerrar los ojos a las especies representadas que con abrirlos: por esa razón es tan célebre la teología negativa de Pitágoras y de Dionisio, por encima de la demostrativa de Aristóteles y los escolásticos doctores. (*Furores*, II, 4.)

ALMA *(anima)*
PRINCIPIO interior de movimiento en las cosas. También los astros o mundos tienen un alma (inteligente además) que es el principio de su movimiento. Metafísicamente, el alma es el principio formal del UNIVERSO y de las cosas particulares, un principio sustancial coextenso a la MATERIA y coincidente con ella en la unidad infinita (*cf.* UNO). De acuerdo con la tradición platónica (Plotino y Ficino), Bruno afirma que «el alma está toda en todo el mundo y toda en cualquier parte del mismo» (*Causa*, II), es decir: todas las cosas tienen alma y principio vital.

ALTERNANCIA VICISITUDINAL *(vicissitudine)*
Movimiento de sucesión en el tiempo entre los CONTRARIOS, los cuales coinciden en todo caso en la unidad infinita carente de movimiento y

MUTACIÓN. La alternancia vicisitudinal es una ley fundamental de la naturaleza y de la misma historia humana, que de esta forma es devuelta a la naturaleza (abandonando la concepción lineal, progresiva y escatológica del cristianismo). *Cf. Expulsión*, III, 2, Capricornio: «[...] el destino ha establecido la alternancia vicisitudinal de las tinieblas y de la luz».

APOLO *(Apolline, Apollo)*
Término con el que Bruno designa en *Los heroicos furores* la divinidad (o el primer PRINCIPIO y CAUSA) absoluta o separada, inaccesible al sujeto humano y acerca de la cual sólo cabe el silencio (teología negativa).

> [...] dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma, de manera que si él no es la naturaleza misma, es sin duda la naturaleza de la naturaleza y es el alma del alma del mundo, si no es el alma misma. (*Expulsión*, III, 2, Capricornio.)

Esta naturaleza (infinita y homogénea, reflejo y expresión necesaria de Apolo, el cual actualiza en ella toda su infinita potencia) es DIANA:

> Ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que está en la opacidad de la materia. (*Furores*, II, 2.)

ASNO, ASINIDAD *(asino, asinità)*
Símbolo de la ignorancia, por lo común acompañada de presunción de sabiduría y de ociosidad y pereza que renuncia a la acción propia esperando la acción de Dios en nosotros. Bruno critica en la *Cábala*, a través del elogio irónico, su manifestación histórica en el escepticismo y en la religión cristiana.

> [...] la pura bondad, regia sinceridad y magnífica majestad de la santa ignorancia, docta resignación y divina asinidad. [...] Mirad, pues, cómo el pueblo redimido, estimado, deseado, gobernado, enderezado, amonestado, corregido, liberado y finalmente predestinado, aparece significado por el asno. (*Cábala*, Declamación.)

El asno representa también la sumisión al principio de autoridad (de la FILOSOFÍA VULGAR o de la autoridad teológica) a través del sentido pasivo del oído: «nuestros divinos asnos, privados del conocimiento y afecto propios, vienen a entender tal como se les sopla en el oído por las revelaciones de los dioses o de sus vicarios y en consecuencia no se gobiernan según otra ley que la de aquellos mismos» (*Cábala*, I). *Cf.* también PEDANTERÍA.

ÁTOMOS *(atomi)*
Bruno concede una composición atómica al elemento tierra, al que denomina «árida» (tierra seca) cuando está separado del agua, que es la sustancia coagulante que une los átomos de tierra en compuestos:

> [...] el agua es lo que produce el espesor en las partes de la tierra, la cual se disuelve por la acción del calor [...] y cuanto más espesa y pesada es, tanta más participación de agua tiene [...] de forma que la tierra seca completamente separada del agua no es otra cosa que errantes y dispersos átomos. (*Infinito*, III.)

Por el contrario, el aire o ÉTER es una sustancia continua que llena y penetra inmediatamente el espacio INFINITO O VACÍO.

BAGATELAS *(bagattelle)*
Denominación irónica y despectiva de los milagros de Cristo y de los misterios de la religión cristiana. *Cf. Cena*, II, nota 74, a propósito de la Eucaristía y el cuerpo místico de Cristo; *Expulsión*, III, 3 (Orión). Bruno usa también los sinónimos «gentilezas», «galanterías», «habilidades».

BESTIA TRIUNFANTE *(bestia trionfante)*
Los vicios que imperan en el sujeto humano o colectivo (en este último caso indicando una época de «tinieblas» en la rueda vicisitudinal del tiempo; *cf.* ALTERNANCIA VICISITUDINAL), tenidos por virtudes y por ello indicativos de una subversión de valores. Su expulsión (objeto del diálogo *Expulsión de la bestia triunfante*) marca el momento en que, como consecuencia de la recuperación de la verdad acerca de la naturaleza y de su relación con Dios, tiene lugar la reforma moral, política y religiosa que pone fin al período de «tinieblas»:

> [...] la expulsión de la bestia triunfante, es decir, de los vicios que predominan y suelen conculcar la parte divina; se purifica el ánimo de errores y

se le adorna con virtudes, por amor de la belleza que se ve en la bondad y justicia natural, por deseo del placer que deriva de los frutos de ésta y por odio y temor a la fealdad y displacer contrarios». Para Bruno la bestia triunfante coincide en gran medida con el cristianismo mismo. (*Expulsión*, epístola explicativa.)

CAUSA *(causa)*
Con independencia de Dios en sí mismo como primer PRINCIPIO y primera CAUSA, que es incognoscible (*cf. Causa*, II), en la naturaleza «[...] causa [es] lo que concurre desde fuera a la producción de las cosas y tiene el ser fuera del compuesto, como es el caso del eficiente y del fin al que se ordena la cosa producida» (*Causa*, II). No obstante, el resultado de la especulación bruniana es que la CAUSA EFICIENTE (el intelecto universal como facultad primera del ALMA del mundo o FORMA) y la CAUSA FINAL son inmanentes al universo infinito.

CAUSA EFICIENTE *(causa efficiente)*
«[...] el eficiente físico universal es el intelecto universal, el cual es la primera y principal facultad del alma del mundo, que a su vez es su forma universal» (*Causa*, II). Hay que tener presente que, como el alma universal es coextensa a la MATERIA, el intelecto universal o la causa eficiente del universo (Dios en su operación) es íntimo a la naturaleza infinita, un «[...] artista interior que forma la materia y la configura desde dentro», operando «todo entero en la totalidad de la materia» (*Causa*, II).

CAUSA FINAL *(causa finale)*
La causa final del universo no es trascendente o exterior, sino su propia perfección, que se identifica con la infinitud extensiva (espacial y temporal) e intensiva, esto es:

> [...] que todas las formas tengan existencia actual en diferentes partes de la materia, en el cual fin el intelecto se complace y deleita tanto que jamás se cansa de suscitar toda clase de formas a partir de la materia. (*Causa*, II.)

CONTEMPLACIÓN *(contemplazione)*
Término que traduce el latín *contemplatio*, que a su vez expresa el griego *theoría*. Designa el conocimiento intelectual, propio de la minoría de hombres superiores, que alcanza la filosofía verdadera, en sus componentes tanto teóricos como prácticos.

> [...] por amor a la verdadera sabiduría y afán de la verdadera contemplación me fatigo, me aflijo y me atormento. [...] Gracias a esta contemplación sucederá, si estamos atentos a ella, que ningún extraño accidente nos descompondrá por dolor o temor y ninguna fortuna nos elevará por placer y esperanza, con lo cual tendremos la verdadera vía a la verdadera moralidad». (*Infinito*, epístola proemial.) *Cf.* INFIERNO.

CONTRARIOS *(contrarii)*
La naturaleza, en su estructura física y metafísica, consta de contrarios, los cuales coinciden indiferenciados en la unidad infinita (*cf.* UNO). A escala cosmológica son contrarios el calor y el frío, primeros principios activos que se manifiestan respectivamente en los SOLES y en las TIERRAS o planetas, los cuales forman un sistema armónico con intercambio recíproco de sustancia nutricia.

> [...] los contrarios no deben estar a la máxima distancia, sino tan lejos entre sí que el uno pueda actuar sobre el otro y pueda padecer la acción del otro, tal y como vemos que está dispuesto el sol próximo a nosotros con respecto a sus tierras que le están alrededor, ya que el orden de la naturaleza comporta esto: que un contrario subsiste, vive y se nutre del otro. (*Infinito*, v.)

A escala metafísica, contrarios son los PRINCIPIOS sustanciales de la MATERIA y la FORMA, así como la POTENCIA y el acto, que coinciden en la unidad infinita.

DIANA *(Diana)*
Divinidad mitológica con la que Bruno designa la naturaleza o UNIVERSO INFINITO homogéneo, expresión necesaria y total de la divinidad absoluta (APOLO, también a veces Anfitrite).

> [Acteón] ve la Anfitrite, fuente de todos los números, de todas las especies, de todas las razones, que es la Mónada, verdadera esencia del ser de todos; y si no la ve en su esencia, en su absoluta luz, la contempla en su progenitura, que se le asemeja y es su imagen; porque de la mónada que es la divinidad procede esta otra mónada que es la naturaleza, el universo, el mundo, donde se contempla y refleja como el Sol en la Luna, mediante la cual nos ilumina, permaneciendo él en el hemisferio de las sustancias intelectuales. Tal es Diana, ese uno que es el ente mismo, ese ente que es la misma verdad, esa verdad que es la naturaleza compren-

sible, en la que influye el Sol y el resplandor de la naturaleza superior, según que la unidad se distingue en generada y generante, o productora y producida. (*Furores*, II, 2.)

Diana designa también con frecuencia, especialmente en *Furores*, a Isabel I, reina de Inglaterra, de acuerdo con la hagiografía real inglesa de la época, que daba ese apelativo a la reina «virgen». *Cf. Furores*, soneto «A las más virtuosas y gentiles damas», antepuesto a la primera parte de esa obra y muy especialmente las «ninfas del Támesis» en *Furores*, II, 5, con su explicación en el «Argumento y alegoría del quinto diálogo [de la segunda parte]»:

> Allí están las ninfas, es decir, las bienaventuradas y divinas inteligencias, las cuales asisten y sirven a la inteligencia primera, que viene a ser cual Diana entre las ninfas de los desiertos. Sólo ella entre todas las demás tiene por su triple virtud poder para abrir todo sello, para desatar todo nudo, para descubrir todo secreto y liberar cualquier cosa encerrada. Ella, con su sola presencia y gémino esplendor de bien y verdad, de bondad y belleza, sacia las voluntades y los intelectos todos, rociándolos con las aguas salutíferas de purificación.

ÉTER *(etere)*

Frente a la concepción aristotélica, según la cual el éter es el quinto elemento, propio del cielo, mientras que los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego) son propios del mundo sublunar, Bruno concibe el éter como la sustancia continua (no compuesta de ÁTOMOS, a diferencia de la tierra) que llena inmediatamente el espacio (denominado por eso también ««región etérea») y que es «aire puro» (frente al aire mezclado con partículas de agua y tierra que es interno a los mundos o astros).

> [...] hay una región etérea inmensa [...] en la cual se mueve, vive y vegeta el todo. Es el éter que contiene y penetra todas las cosas, el cual en la medida en que se encuentra dentro de la composición (quiero decir, en la medida en que forma parte del compuesto) es llamado comúnmente «aire», como por ejemplo este aire vaporoso en torno a las aguas y dentro del continente terrestre, encerrado entre los altísimos montes, capaz de producir densas nubes y tempestuosos austros y aquilones. En la medida luego en que es puro y no forma parte de compuesto, sino que es el lugar y receptáculo por donde el compuesto se mueve y corre, se llama propiamente «éter». (*Infinito*, V.)

FILOSOFÍA VULGAR *(volgar filosofia)*
Para Bruno una contradicción *in terminis*, puesto que la filosofía como actividad intelectual no puede ser nunca ejercicio del VULGO o de la mayoría de la humanidad, sino tan sólo de las personalidades heroicas que se elevan mediante las «alas» del alma, esto es, el intelecto y la voluntad. *Cf. Furores*, II, 2: «[...] el sursuncorda no es a todos entonado, sino únicamente a aquellos que están dotados de alas». La filosofía vulgar es, por tanto, una seudofilosofía, una filosofía falsa, basada en la fe y la costumbre (en el principio de autoridad) tras la que se expresa una subversión de valores y la usurpación de la verdad por parte de la falsedad. La expresión designa en Bruno fundamentalmente al aristotelismo en tanto que seudofilosofía fundada en la experiencia inmediata del sentido. Su opuesto, la filosofía verdadera, designa básicamente la filosofía «nolana» de Bruno mismo: «Ésta es la filosofía que abre los sentidos, contenta el espíritu, exalta el intelecto y reconduce al hombre a la verdadera beatitud que puede tener como hombre» (*Infinito*, epístola proemial). Para una contraposición de ambas filosofías, *cf. Infinito*, V, inicio.

FORMA *(forma)*
Principio formal del universo coextensivo a la MATERIA. Coincide con la CAUSA EFICIENTE (el intelecto universal), puesto que éste es interior al ALMA universal, la cual a su vez es la forma: «el alma del mundo es el principio formal constitutivo del universo y de aquello que en él se contiene» (*Causa*, II). Principio eterno, como la materia, la forma o alma es universal también en el sentido de «única», y las formas o almas particulares son «accidentes» y «modos» transitorios del alma universal, sometidas a la MUTACIÓN INCESANTE (*cf.* METAMORFOSIS, TRANSMIGRACIÓN) por la cual se realiza la CAUSA FINAL del universo.

FUROR HEROICO *(furore eroico)*
El término «furor» procede de Platón (*Banquete*, y especialmente *Fedro*) y designa la «locura amorosa» de procedencia divina. Bruno lo asume a partir de Marsilio Ficino, que había traducido el término griego *manía* con el latino *furor* y había desarrollado la teoría platónica en sus comentarios (tan influyentes en la cultura del Renacimiento) a esos dos diálogos platónicos. Como en Ficino, el furor divino se distingue en Bruno del «furor bestial» dirigido a los cuerpos por medio de las pasiones desordenadas. Aunque el furor divino recoge inicialmente la posesión y el rapto por la divinidad de aquellos sujetos

ignorantes que son convertidos en «vaso de elección» o meros instrumentos de la acción divina, sin acción propia por su parte, el término designa propiamente el impulso (a la vez amoroso y heroico) de aquellos sujetos que hacen objeto de su amor no un individuo finito, sino la divinidad infinita, a la cual tratan de acceder y «cazar» a través del conocimiento de su manifestación en la naturaleza infinita (*cf.* DIANA y *Furores*, I, 3, inicio). El sujeto de este amor (el «furioso») es propiamente el filósofo («el que ama a la Sabiduría»; por eso Bruno se designa mediante ese apelativo en *Furores*) y aparece personificado en la figura mitológica de Acteón, el cazador destinado a metamorfosearse en ciervo ante la vista de la divinidad (DIANA): «Vio, y el gran cazador mudose en caza» (*Furores*, I, 4, inicio; II, 2).

INFIERNO *(inferno)*
Al igual que el Paraíso, el Infierno para Bruno no es un estadio escatológico definitivo en el que los réprobos o condenados recibirán eterno castigo, sino una situación en la que se encuentra el sujeto humano en el seno de la naturaleza o UNIVERSO INFINITO homogéneo o indiferente en el espacio y en el tiempo. Bruno lleva a cabo por tanto una transposición inmanentista del paraíso y del infierno, donde el paraíso coincide con la unión con Dios a través de la CONTEMPLACIÓN de la naturaleza infinita, su unidad sustancial y su carácter de expresión necesaria de la divinidad (DIANA del APOLO incognoscible), mientras que el infierno coincide con el estado de ignorancia y vicio y el consiguiente miedo a la MUERTE que sigue al desconocimiento de la verdadera estructura ontológica del universo.

> [...] el vano Temor, Cobardía y Desesperación váyanse abajo junto con la Liebre a causar el verdadero infierno y Orco de las penas a los ánimos estúpidos e ignorantes. No habrá allí lugar tan oculto en el que no entre esta falsa Sospecha y el ciego Espanto ante la muerte, abriéndose la puerta de toda apartada estancia mediante los falsos pensamientos que la necia Fe y ciega Credulidad engendra, alimenta y cría. Pero que no se acerque (excepto en un esfuerzo vano) allí donde el inexpugnable muro de la verdadera contemplación filosófica circunda, donde la tranquilidad de la vida está fortificada y situada en lo alto, donde está abierta la verdad, donde es clara la necesidad de la eternidad de toda sustancia, donde no se debe temer de otra cosa que de ser despojado de la humana perfección y justicia, que consiste en la conformidad con la naturaleza superior y no errante.» (*Expulsión*, III, 3, Liebre.)

Sin embargo, en tanto que estados del modo finito en la naturaleza infinita, paraíso e infierno no son estados permanentes, sino situaciones entre las que el alma —a lo largo de sucesivas contracciones finitas— va circulando en la rueda eterna de la metamorfosis.

INFINITO *(infinito)*
Es el concepto fundamental de la filosofía bruniana. Bruno coincide con Aristóteles en que la solución a la cuestión de la finitud o infinitud del universo es el problema fundamental de la filosofía, del que depende todo lo demás. *Cf. Infinito*, II: «[...] tanto la una como la otra parte de la contradicción son de tanto alcance que constituyen el principio de dos formas de filosofar muy diferentes». Si Aristóteles ha pervertido la filosofía al afirmar la necesaria finitud del universo, Bruno cree restaurar la verdad al afirmar su necesaria infinitud, a partir de: *a*) la extracción de todas las consecuencias que se siguen de la tesis copernicana del movimiento de la TIERRA; *b*) la concepción del espacio o VACÍO como infinito contenedor homogéneo o indiferente, que puede contener y contiene infinitos MUNDOS similares al contenido en esta porción del espacio donde reside nuestro mundo, la cual es completamente indiferente del resto del espacio infinito, y *c*) la infinita POTENCIA y bondad del PRINCIPIO divino que produce necesariamente una operación infinita (el universo) que es la explicación de lo que ella misma implica o complica (*cf. Expulsión*, I, 3: «La unidad es un infinito implícito y el infinito es la unidad explícita»). El resultado de esta operación divina es el universo infinito, que constituye el todo uno y en el cual

> [...] no hay centro ni circunferencia, sino que [...] por doquier está el centro y en cualquier punto se puede encontrar parte de alguna circunferencia con respecto a algún otro medio o centro. (*Infinito*, V.)

LEY *(legge)*
Además del sentido habitual (jurídico), el término designa con frecuencia la religión entendida como conjunto de normas por cuya obediencia se constituye una comunidad política, de acuerdo con la concepción de la filosofía islámica y el lenguaje filosófico del Medievo latino por ella condicionado. *Cf. Cena*, I: «[...] oímos censurar las leyes, los ritos, la fe y las costumbres de nuestros adversarios»; *Cena*, IV: «[...] dar al conjunto del vulgo la ley y forma de vida». En general, la ley es hija de la Sabiduría y tiene «por finalidad la convivencia humana»:

> [...] tanto si viene del cielo como si sale de la tierra, no debe ser aprobada ni aceptada aquella institución o ley que no aporta utilidad y ventaja, que no conduce al fin óptimo y no podemos comprender un fin mayor que el de enderezar los ánimos y reformar los ingenios de tal manera que produzcan frutos útiles y necesarios para la convivencia humana. (*Expulsión*, II, 1, Boötes.)

A partir de aquí se desarrolla la crítica de la Reforma protestante, basada en la justicia de la sola fe y en el nulo valor meritorio de las obras.

MATERIA *(materia)*
PRINCIPIO sustancial que, junto con la FORMA O ALMA, constituye la sustancia. Materia y forma son coextensos y no se dan separadamente el uno del otro. A veces Bruno, en un uso laxo, los denomina sustancias, pero en rigor la sustancia es una y coincide con el UNIVERSO INFINITO y UNO. La filosofía bruniana se caracteriza por una reivindicación entusiasta de la materia, que tiene lugar fundamentalmente en *Causa*, III y IV. En esta reivindicación Bruno se asocia con pensadores como Avicebrón y David de Dinant, entre otros, corrigiendo no obstante su concepción exagerada (que él dice haber compartido durante un tiempo) de que «la materia sola es la sustancia de las cosas, e incluso que es la naturaleza divina, [y que] las formas no son otra cosa que ciertas disposiciones accidentales de la materia» (*Causa*, III). La posición madura de Bruno es que materia y forma son, con el mismo rango, principios sustanciales que coinciden en la sustancia una e infinita. Si para Avicebrón «la materia es Dios que está en todas las cosas» (*Causa*, III), para Bruno «Dios en las cosas» (*Expulsión*, III, 2, Capricornio) es la naturaleza como unidad indisociable de materia y forma. La materia es: *a*) sustrato de las formas, que se van sucediendo unas a otras por la acción del eficiente universal interno a la materia, el cual las extrae o saca de su seno, y *b*) potencia pasiva infinita, que «[...] responde tan exactamente a la potencia activa [la potencia infinita del eficiente] que la una no existe sin la otra en modo alguno» (*Causa*, III).

METAMORFOSIS *(metamorfosis)*
Estrechamente vinculada con ALTERNANCIA VICISITUDINAL, MUTACIÓN, TRANSMIGRACIÓN, la metamorfosis indica la incesante sucesión de los modos finitos sobre «la superficie de la MATERIA» con la perma-

nencia inalterable de la SUSTANCIA única y de los dos principios que la constituyen (la materia y la FORMA O ALMA). Mediante la metamorfosis se realiza la CAUSA FINAL del UNIVERSO: la actualización de todas las formas en todas las partes de la materia en la medida de lo posible. *Furores* presenta la metamorfosis como sometida a una «rueda» por la que lo superior y divino se convierte a lo inferior y lo inferior regresa a lo superior y divino:

> [...] esta conversión y vicisitud se halla figurada en la rueda de las metamorfosis, donde el hombre se encuentra en la sede más eminente, yace en lo más bajo una bestia, desciende por la izquierda un ser mitad hombre y mitad bestia, y asciende otro, mitad bestia, mitad hombre, por la derecha. Muéstrase esta conversión allí donde Júpiter —según la diversidad de afectos y modos de afectos que hacia las cosas inferiores experimenta— se reviste de diversas figuras, transformándose en bestias; del mismo modo los otros dioses transmigran a formas bajas y ajenas. Y por el contrario retoman la propia y divina forma en virtud del sentimiento de la propia nobleza; así también el furioso heroico, elevándose por la especie concebida de la divina belleza y bondad, con las alas del intelecto y la voluntad intelectiva se alza hacia la divinidad abandonando la forma de sujeto más bajo. De ahí que dijera: «De sujeto vil en dios yo me convierto. En dios me transformo de cosa inferior». (*Furores*, I, 3.)

Paraíso e INFIERNO no son, por tanto, estados transmundanos, cosa imposible en el UNIVERSO INFINITO, sino que coinciden con el estado superior e inferior de la rueda de la metamorfosis, cuyo movimiento incesante hace que tampoco sean estados permanentes. De esta forma, la penetración intelectual de la ALTERNANCIA VICISITUDINAL *(vicissitudine)* en el seno de la unidad de la SUSTANCIA divina infinita constituye el acceso al paraíso, la beatitud o felicidad, como muestra el canto de los ciegos que han recobrado la visión en la conclusión de *Furores* (II, 5 y su «Argumento y alegoría» al final de la epístola preliminar).

MUERTE *(morte)*
Para Bruno es simplemente disolución de las cosas compuestas: «[...] la muerte no es más que el divorcio de las partes unidas en el compuesto» (*Expulsión*, epístola explicativa). Como tal, no afecta a la SUSTANCIA, ni a los PRINCIPIOS material y formal, sino a sus accidentes o modos particulares, los cuales mutan en el seno de la sustancia infinita cuyo ser es constante e idéntico: «ninguna mutación busca otro

ser, sino otro modo de ser» (*Causa*, v). Por eso no tiene sentido, para la filosofía verdadera, el miedo a la muerte. Así, «Pitágoras [...] no teme a la muerte, sino que espera la mutación» (*Causa*, v).

MUNDO *(mondo)*
Este término es usado por Bruno con tres acepciones diferentes: *a*) algunas veces en el sentido tradicional de UNIVERSO (*cf. Cena*, III: «[...] el Nolano, que pretende que el mundo es infinito»); *b*) en el sentido de sistema planetario (en las obras latinas posteriores *synodus ex mundis*), formado por una estrella central y un cortejo de planetas y cometas girando a su alrededor, y *c*) fundamentalmente en el sentido propio de Bruno de astro o cuerpo celeste (*cf. Cena*, IV: «[...] los otros mundos llamados astros»), que para Bruno tiene el rango de divinidad (*cf.* numen).

MUTACIÓN *(mutazione)*
Proceso incesante de cambio y transformación al que están sometidas todas las partes e individuos particulares del universo infinito (el cual en sí mismo, como sustancia una e infinita, es inmóvil, carece de mutación). La mutación procede por lo general como ALTERNANCIA VICISITUDINAL entre los CONTRARIOS, y su CAUSA (FINAL) es la perfección de la naturaleza, tanto en el mantenimiento y conservación de los individuos (por ejemplo en el caso de los astros o MUNDOS; *cf.* a propósito de la Tierra *Cena*, v) como en la manifiestación sucesiva de todas las formas, en la medida de lo posible, en las partes de la MATERIA (*cf.* CAUSA FINAL).

NUMEN *(nume)*
Del latín *numen* («divinidad»). Término aplicado sistemáticamente a los astros o MUNDOS (incluida la Tierra), a veces denominados también «dioses segundos» en tanto que expresión de la divinidad absoluta que a través de ellos (como en general de la naturaleza infinita) se manifiesta, resultando así cognoscible. Con esta divinidad de los astros o MUNDOS se conecta su estatuto de permanencia eterna en el tiempo (como por lo demás vale para el UNIVERSO), aunque ellos sean disolubles. Bruno aplica a los MUNDOS el *dictum* platónico (*Timeo*, 45) de «sois disolubles mas no os disolveréis».

OCIO *(ozio)*
La filosofía de Bruno es una filosofía de la acción y del esfuerzo. Por eso el ocio, en principio, es valorado negativamente, y con el ocio el

fenómeno de la PEDANTERÍA, de la ASINIDAD y la Reforma protestante, que Bruno valora negativamente por creer que disuade del esfuerzo de la acción en virtud de la «necia fantasía» de la justicia de la fe y de la predestinación. Ello no impide, sin embargo, que en virtud de la armonía de los CONTRARIOS y de su necesidad recíproca, el ocio tenga un valor, un sentido y sea necesario (en virtud de la alternancia vicisitudinal entre los contrarios) en alternancia con el esfuerzo:

> Así pues, jamás ocurra que tú, Ocio, puedas ser verdaderamente grato, si no cuando sucedas a dignas ocupaciones. Quiero que el ocio vil e inerte sea el mayor trabajo que pueda tener un ánimo generoso, a no ser que se le presente tras una actividad y un esfuerzo loables. (*Expulsión*, III, 1.)

PEDANTERÍA *(pedanteria, pedantaria)*
Concepto derivado de la figura del pedante, personaje de la comedia italiana del siglo XVI elevado por Bruno a arquetipo de la decadencia cultural. El pedante designa a un profesor de lenguas clásicas y cultor de las disciplinas humanísticas que se arroga una autoridad en filosofía por el mero conocimiento de las lenguas, en virtud de la reducción del pensamiento especulativo a lenguaje. Por eso testimonia la desaparición histórica de la filosofía (como saber intelectual) sustituida por una FILOSOFÍA VULGAR basada en la percepción sensible y en la atención preferente a las cuestiones gramaticales (formales), sobre la base del principio de autoridad. Estrechamente asociada a la ASINIDAD y a la SOFÍSTICA, Aristóteles es presentado por Bruno como pedante (*cf. Cábala*, II, 2) y puede haber sido históricamente el corruptor de la filosofía y el iniciador de la subversión de valores que marca el período de tinieblas en el que él es el «filósofo» por antonomasia. La pedantería designa también el universo de la Reforma protestante y sus teólogos y ministros:

> [...] esa holgazana secta de pedantes que sin obrar bien según la ley divina y natural se creen y quieren ser creídos religiosos gratos a los dioses, y dicen que el obrar bien está bien, el obrar mal está mal, pero que no se llega a ser digno y grato a los dioses por el bien que se haga o el mal que no se haga, sino por esperar y creer según su catecismo. (*Expulsión*, I, 3.)

POTENCIA *(potenza)*
Es la capacidad o posibilidad. Puede ser tanto activa (potencia de hacer, propia del principio divino y del intelecto-ALMA, FORMA) como pasiva (potencia de ser hecho, propia de la materia). En ambos casos

es infinita: «[...] así como la potencia activa es infinita, también es infinito por consecuencia necesaria el objeto de esa potencia» (*Infinito*, II). De la necesaria actualización de la potencia, por la coincidencia de potencia y acto en el UNIVERSO, se sigue que el UNIVERSO es INFINITO. La infinitud de la potencia y su actualización en un efecto infinito se dice tanto en el plano extensivo (infinitud espacial y temporal) como en el plano intensivo (intensidad infinita de la velocidad impresa por el motor divino al universo). En este último caso el movimiento de intensidad infinita coincide con el reposo (movimiento instantáneo); *cf.* *Infinito*, I, final.

PRINCIPIO *(principio)*
Independientemente de Dios en sí mismo como primer principio y primera CAUSA, que es incognoscible (*cf.* *Causa*, II), en el universo infinito, que es su efecto necesario y a través del cual se le conoce, «[...] principio es aquello que concurre intrínsecamente a la constitución de la cosa y permanece en el efecto, como suele decirse de la MATERIA y de la FORMA» (*Causa*, II), que son, pues, los principios constantes y eternos.

SENTIDO REGULADO *(senso regolato)*
A diferencia de la experiencia sensible inmediata, principio de la filosofía vulgar (aristotelismo) y de la falsa imagen del UNIVERSO, en tanto que establece la centralidad e inmovilidad de la Tierra, el sentido regulado —término técnico que Bruno usa con frecuencia en los diálogos cosmológicos— designa la experiencia del sentido rectificada por la razón y dando por consiguiente origen a una experiencia verdadera. *Cf.* *Infinito*, I: «[...] debe de haber un procedimiento a la hora de pedir testimonio al sentido y no hemos de darle lugar más que en las cosas sensibles y eso no sin reservas si no entra a juzgar unido a la razón».

SILENOS *(sileni)*
Concepto que —a partir de la figura exteriormente grotesca del Sileno, personaje del cortejo de Dionisos, y a partir del *Banquete* platónico y su reformulación por Pico della Mirandola y Erasmo de Rotterdam— designa la falta de correspondencia entre la apariencia exterior de las cosas y su verdadera realidad interior. Siguiendo a Erasmo, Bruno distingue entre los silenos auténticos (apariencia despreciable, interior esencial divino) y los silenos invertidos. En la mis-

ma línea, la denominación de silenos se aplica a aquellas obras, como los mismos diálogos brunianos, que esconden su verdadero contenido tras la corteza de la letra.

> [...] dejaremos que la multitud se ría, bromee, se burle y se recree con la superficie de estos mímicos, cómicos e histriónicos Silenos, bajo los cuales está escondido, cubierto y seguro, el tesoro de la bondad y de la verdad, igual que por el contrario hay más que muchos que bajo el ceño severo, el semblante sumiso, la prolija barba y toga magistral y grave, encierran expresamente, con daño universal, la ignorancia no menos vil que arrogante y la maldad no menos perniciosa que ostentosa. (*Expulsión*, epístola explicativa.)

SOLES *(soli)*
El copernicanismo de Bruno se caracteriza, a diferencia del propio Copérnico y de Kepler, por considerar que las estrellas son soles y, como nuestro Sol (en virtud de la homogeneidad del universo infinito), centro de sistemas planetarios. Los soles están compuestos de los cuatro elementos, pero con predominio del fuego; brillan por sí mismos, mientras que las TIERRAS o planetas reflejan la luz del sol desde la superficie de los océanos o mares. *Cf. Infinito*, III: «[...] siendo el universo infinito, es preciso a fin de cuentas que haya muchos soles, porque es imposible que el calor y la luz de uno solo pueda difundirse por toda la inmensidad».

SUSTANCIA *(sostanza)*
La sustancia es una y se identifica o coincide con el UNIVERSO INFINITO y UNO. A veces Bruno designa a la MATERIA y a la FORMA (principios sustanciales) como sustancias, pero en rigor son PRINCIPIOS que coinciden indiferentemente en la sustancia una. Esta concepción nítidamente monista se enfrenta a la concepción aristotélica (la sustancia es el individuo particular compuesto de materia y forma, por lo que la sustancia se genera y se corrompe), en la que Bruno ve, junto con la concepción finita y jerárquica del universo, la raíz de la corrupción de la filosofía y del triunfo de una FILOSOFÍA VULGAR que abre la vía al miedo a la MUERTE (*Causa*, II; *Expulsión*, III, 3, Liebre) y con él al triunfo de la religión de Cristo, salvador que concede la vida eterna a los que creen en él. Los sujetos particulares «no son otra cosa que un aspecto diferente de una idéntica sustancia» (*Causa*, V), accidentes o modos de la sustancia única, los cuales tienen todo el ser, pero contraído a un modo particular; *Cf. Causa*, V.

TIERRAS *(terra)*
Astros o cuerpos celestes que, como nuestra Tierra, están formados por los cuatro elementos, con predominio del agua y la tierra. Existen en número infinito en la forma de planetas y cometas que giran alrededor de sus estrellas o SOLES centrales formando sistemas planetarios (expresión que Bruno no emplea, prefiriendo en cambio, en las obras latinas, *synodus ex mundis*, o sea, asamblea de astros). Tierras y soles son CONTRARIOS en concordia por el intercambio de sustancias existente entre ellos, el cual mantiene el sistema estable; *cf. Cena*, IV: «[...] se mantienen en concordia de forma que aun siendo contrarios el uno vive, se alimenta y vegeta por el otro». Las tierras son cuerpos opacos que reflejan la luz de su estrella o sol.

TRANSMIGRACIÓN *(transanigrazione)*
Término sinónimo de metempsicosis y metensomatosis. Designa la perpetua MUTACIÓN en el seno de la naturaleza infinita, por la cual el PRINCIPIO FORMAL universal (el ALMA) se contrae por su unión con compuestos corporales particulares a almas particulares, que son accidentes finitos del alma universal inmortal. Bruno acoge la concepción pitagórica de la metempsicosis como mito moral destinado a la edificación moral de la multitud:

> [...] en virtud de la alta justicia que preside a todas las cosas, por sus afectos desordenados es condenado y envilecido en el mismo o en otro cuerpo y no debe esperar gobierno y administración de una morada mejor si se ha comportado mal en el gobierno de otra. Así pues, por haber llevado allí una vida por ejemplo equina o porcina, quedará dispuesto por la justicia del hado (según han sostenido muchos filósofos excelentísimos; y yo pienso que si no creído, por lo menos merece ser tenido en cuenta) que le sea tejida a su alrededor una cárcel apropiada para ese delito o crimen, órganos e instrumentos adecuados para tal operario o artífice. Y de esta manera, discurriendo siempre una y otra vez por el destino de la mutación, incurrirá eternamente en clases de vida y de fortuna sucesivamente peores o mejores, según se haya comportado mejor o peor en la condición y suerte inmediatamente anterior. (*Expulsión*, epístola explicativa.)

De esta manera la concepción escatológica cristiana de un «juicio universal» se disuelve en el funcionamiento ordinario de la naturaleza homogénea : «[...] el juicio universal, por medio del cual cada uno

será premiado y castigado en el mundo según la medida de sus méritos y delitos» (*Expulsión*, I, 3). No obstante, hay que tener presente que el alma individual finita no persevera como tal en otros cuerpos, sino que desaparece en el alma universal, que pasa a adoptar otras individuaciones:

> [...] ¿por qué estamos tan ociosos y dormimos vivos, si tanto y tanto tiempo debemos estar ociosos y dormir en la muerte?, puesto que aunque esperemos otra vida u otro modo de ser nosotros, no será como la que tenemos ahora, porque ésta pasa para siempre sin esperar retorno alguno jamás. (*Expulsión*, II, 3.)

Así, la perspectiva de la transmigración se convierte para Bruno en una exhortación a la actividad y al esfuerzo.

UNIVERSO *(universo)*
La totalidad de lo que existe. Es INFINITO en el espacio y en el tiempo y además sustancialmente uno, y los individuos particulares que lo componen son modos o accidentes. Es infinito porque es efecto necesario y total de la infinita potencia divina que lo produce. En tanto que infinito puede ser concebido como una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su periferia en ningún sitio, por lo que las determinaciones de centro y periferia son puramente relativas al espectador. Es inmóvil («el universo es uno, infinito, inmóvil», *Causa*, V) porque el infinito «no tiene nada fuera de sí a donde trasladarse, ya que es el todo» y porque «es todo lo que puede ser» (*Causa*, V), si bien (en tanto que todo uno en el que los CONTRARIOS coinciden) su reposo o inmovilidad coincide con un movimiento intensivo infinito impreso por la divinidad como PRINCIPIO infinito que «[...] en un solo instante mueve y ha movido, por lo que según ello el cuerpo móvil no es menos estabilísimo que movilísimo» (*Infinito*, I). Su estructura es homogénea en el espacio (contra la concepción jerárquica de la tradición platónica y aristotélica) y en el tiempo (contra la concepción escatológica cristiana) y consiste en una infinita reiteración de sistemas solares o planetarios.

UNO *(uno)*
Característica fundamental del universo o la SUSTANCIA: UNO, INFINITO, inmóvil, sin partes. En el universo uno los CONTRARIOS coinciden indiferentemente: «[...] es forma de tal manera que no es forma; es

materia de tal manera que no es materia; es alma de tal manera que no es alma, porque es el todo indiferentemente y por eso es uno, el universo es uno» (*Causa*, v). Como unidad total de POTENCIA y acto es todo lo que puede ser (como la unidad absoluta —Dios— que lo produce necesariamente), por lo cual no hay en él MUTACIÓN, ya que ésta se da en los modos o particulares:

> [...] ninguna mutación busca otro ser, sino otro modo de ser. Y aquí está la diferencia entre el universo y las cosas del universo: porque aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; cada una de éstas tiene todo el ser, pero no todos los modos de ser. (*Causa*, v.)

Asimismo en el uno y con respecto a él los modos son indiferentes y equivalentes, por lo cual queda abolida toda preeminencia del hombre con respecto al resto de la naturaleza:

> No te acercas más a la proporción, semejanza, unión e identidad con el infinito, siendo hombre que siendo hormiga, siendo una estrella más que siendo un hombre, porque a ese ser no te acercas más siendo sol o luna que siendo un hombre o una hormiga, y por eso en el infinito estas cosas son indiferentes. (*Causa*, v.)

El conocimiento intelectual de la unidad del universo «es el objetivo y fin de todas las filosofías y contemplaciones naturales» (*Causa*, IV); es más: «Los filósofos que han descubierto esta unidad han descubierto también a su amiga Sabiduría. La sabiduría, la verdad, la unidad, son absolutamente la misma cosa» (*Causa*, v).

VACÍO *(vuoto)*
Término usado por Bruno en dos sentidos. *a*) Como sinónimo de «nada», es decir, de ausencia de MATERIA y de cuerpos; es el sentido aristotélico, y como Aristóteles, Bruno excluye que pueda darse en la naturaleza, que está siempre «llena», puesto que el vacío en este sentido es incompatible con la infinita bondad, potencia y operación divina: «la omnipotencia se vería censurada (bajo la acusación de no querer o de no poder) por dejar un vacío o, si no quieres hablar de vacío, un espacio infinito» (*Infinito*, I). *b*) Como sinónimo de «espacio» («inane», «región etérea», «firmamento», «cielo»). En este caso Bruno afirma decididamente su existencia en tanto que receptáculo infinito y homogéneo («indiferente») del UNIVERSO INFINITO. *Cf. Infi-*

nito, I: «[...] está bien que este espacio que es igual a la dimensión del mundo (y al cual quiero llamar vacío [...]) esté lleno de la manera como lo está». En este último sentido, el espacio se llama vacío cuando los sentidos no perciben el cuerpo que lo llena:

> Nosotros no afirmamos un vacío como aquello que es sencillamente nada, sino en el sentido de que todo aquello que no es cuerpo que ante los sentidos ofrezca resistencia suele ser llamado, si tiene dimensiones, vacío, puesto que por lo general los sentidos no toman noticia de la existencia de un cuerpo más que por la propiedad de ofrecer resistencia. (*Infinito*, II.)

VULGO *(volgo)*
La mayor parte de la humanidad (por oposición al filósofo o sabio), cuyo nivel de conocimiento es la sensación y la imaginación, sin elevarse al discurso racional y a la contemplación intelectual. Por ello la virtud moral le adviene heterónomamente, por la obediencia a la LEY (normas religiosas) dada por el legislador. *Cf. Cena*, IV: «[...] el vulgo y la estúpida multitud, de la que lo único que se requiere es el comportamiento».

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Obras italianas

Opere complete. Oeuvres complètes [colección dirigida por Y. Hersant y N. Ordine], París, Les Belles Lettres, 1993-1999. vol. I: [edición de G. Aquilecchia, prefacio y notas de G. Barberi Squarotti, traducción de Y. Hersant]; vol. II: [edición de G. Aquilecchia, introducción de A. Ophir, notas de G. Aquilecchia, traducción de Y. Hersant; 2.ª ed. con una nueva introducción de M. Á. Granada]; vol. III: [edición de G. Aquilecchia, introducción de M. Ciliberto, notas de G. Aquilecchia, traducción de Y. Hersant]; vol. IV: [edición de G. Aquilecchia, introducción de M. Á. Granada, notas de J. Seidengart, traducción de J.-P. Cavaillé]; vol. V: [edición de G. Aquilecchia, introducción de N. Ordine, notas de M. P. Ellero, traducción de J. Balsamo]; vol. VI: [edición de G. Aquilecchia, introducción y notas de N. Badaloni, traducción de T. Dagron]; vol. VII: [edición de G. Aquilecchia, introducción y notas de M. Á. Granada, traducción de P.-H. Michel y Y. Hersant].

Obras latinas

Opera latine conscripta [recensebat F. Fiorentino et al.], Nápoles-Florencia, Morano-Le Monnier, 1879-1891, 3 volúmenes en 8 tomos, reproducción anastática, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1961-1962.

EDICIONES PARCIALES

Cento venti articoli sulla natura e sull'universo contro i peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos [ed. de E. Canone], Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2007.

Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans – De somnii interpretatione – Mordentius – De Mordentii circino [ed. de G. Aquilecchia], Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1957.

Opere magiche [ed. de S. Bassi, E. Scapparone y N. Tirinnanzi], Milán, Adelphi, 2000.

Opere mnemotechniche, 2 vols. [edición bilingüe dirigida por M. Ciliberto, traducción y notas de M. Matteoli, R. Sturlese y N. Tirinnanzi], Milán, Adelphi, 2004 y 2009.

Praelectiones geometricae e Ars deformationum [ed. de G. Aquilecchia], Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1964.

TRADUCCIONES

Cábala del caballo Pegaso [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1990.

Candelero [trad. de T. Losada], Madrid, Ellago Ediciones, 2004.

Del infinito: el universo y los mundos [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Expulsión de la bestia triunfante [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1989.

La cena de las cenizas [traducción, introducción y notas de M. Á. Granada], Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Las sombras de las ideas (De umbris idearum) [prólogo de E. Vinatea; traducción de J. Raventós], Madrid, Siruela, 2009.

Los heroicos furores [traducción, introducción y notas de M. R. González Prada], Madrid, Tecnos, 1987.

Mundo, magia, memoria. Selección de textos, [ed. de I. Gómez de Liaño], Taurus, Madrid, 1973 (2.ª ed., Madrid, Biblioteca Nueva, 2007).

OBRAS SOBRE GIORDANO BRUNO

AQUILECCHIA, G., *Giordano Bruno*, Turín, Nino Aragno, 2001.

BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna* [trad. de P. Madrigal], Valencia, Pre-Textos, 2008, parte tercera: *Aspectos de un umbral de épocas*.

CANONE, E., *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.

———, *Magia dei contrari. Cinque Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 2005.

CILIBERTO, M., *Giordano Bruno*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

———, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma Editori Riuniti, 1986.

DEL PRETE, A., *Bruno, l'infini et les mondes*, París, PUF, 1999.

FIRPO, L., *Il processo di Giordano Bruno*, Roma, Salerno, 1993.

GRANADA, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002.

———, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005.

INGEGNO, A., *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana del Bruno*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.

———, *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattro Venti, 1987.

MICHEL, P.-H., *La cosmologie de Giordano Bruno*, París, Hermann, 1962.

ORDINE, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno* [trad. de S. Vidal], Madrid, Siruela, 2008.

———, *La cabala dell'asino. Asinità e conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles, Liguori, 1987.

RICCI, S., *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Salerno, 2000.

———, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Florencia, Le Lettere, 1990.

SACERDOTI, G., *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di «Antonio e Cleopatra» di Shakespeare*, Bolonia, Il Mulino, 1990.

———, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Turín, Einaudi, 2002.

SECCHI, P., *«Del mar più che del ciel amante». Bruno e Cusano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

SPAMPANATO, V., *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Mesina, Principato, 1921 (nueva edición con posfacio de N. Ordine, Roma, Gela Editrice, 1988).

TESSICINI, D., *I dintorni dell' infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2007.

VÉDRINE, H., *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, 2.ª ed., París, Vrin, 1999.

YATES, F. A., *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus, 1974 (reimpr., Madrid, Siruela, 2007).

———, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.

ÍNDICE

Bruno luchó incansablemente por la dignidad del hombre, defendiendo su libertad, la tolerancia, el derecho que tiene el hombre a defender sus propias ideas en cualquier país, a decir lo que piensa sin constricciones impuestas por ninguna barrera ideológica.

Frances A. Yates

GRANDES PENSADORES